This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

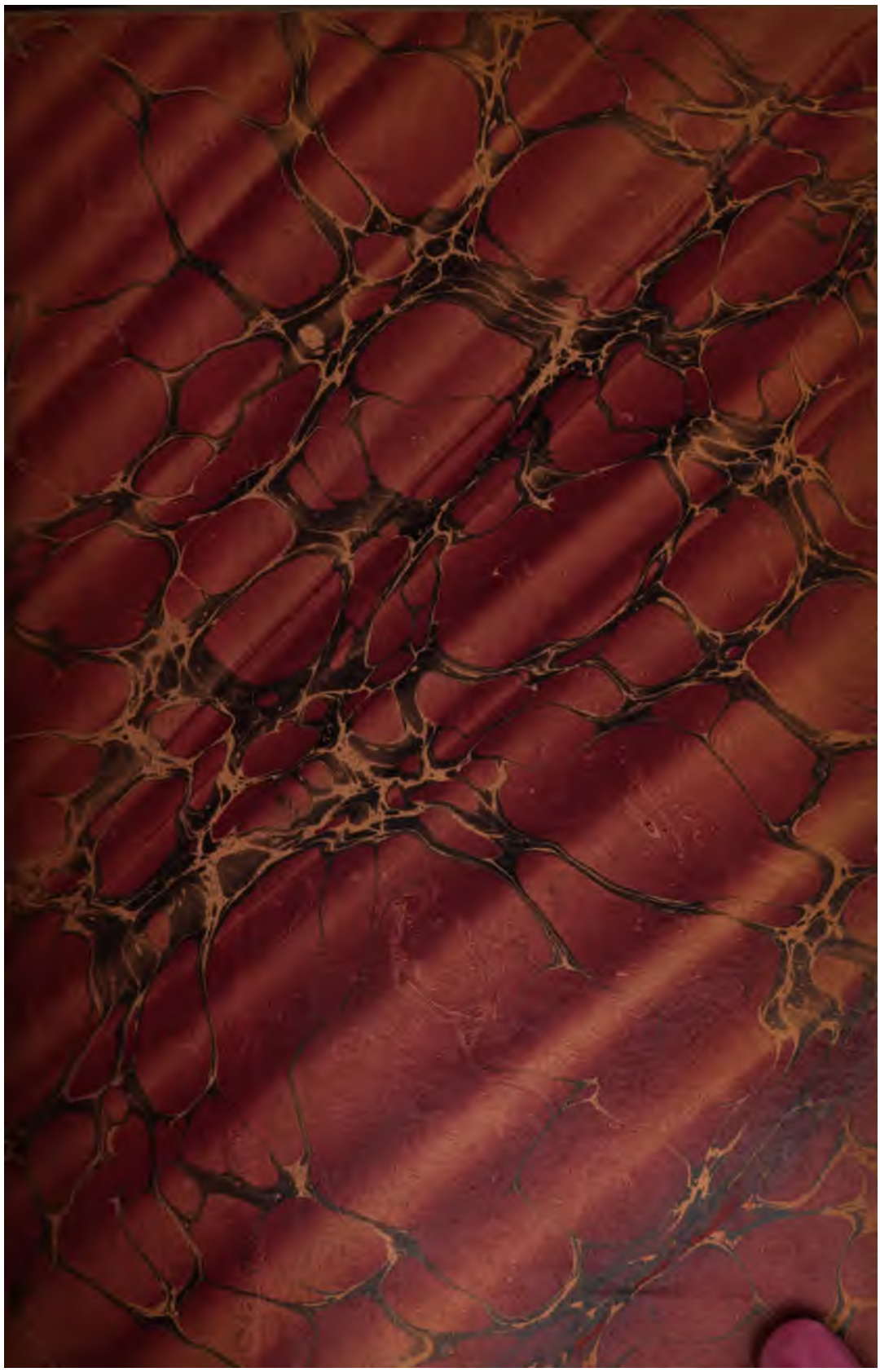
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gp. 83.448.7

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS



PLATONSTUDIEN

VON

FERDINAND HORN.

NEUE FOLGE:

KRATYLOS, PARMENIDES, THEÄTETOS, SOPHIST, STAATSMANN.

WIEN, 1904.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

I., ROTENTURMSTRASZE 13.

Von **Dr. Ferd. Horn** ist früher erschienen:

PLATONSTUDIEN.

(Erste Reihe.)

Preis M. 6.—.

Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler, Wien, I., Rotenturmstraße 13.

Die platonische Zahl und einige Conjecturen zu Platon sowie zu Lukrez. Von **Georg Albert.** Mit einer Figurentafel. Preis M. 1.—.

Xenophontis de republica Atheniensium qui inscribitur libellus. Recensuit apparatu critico instruxit indice verborum adauxit **Ernestus Kalinka.** Editio minor. Preis M. 1.10.

Festschrift Theodor Gomperz. Dargebracht zum siebzigsten Geburtstage am 29. März 1902 von Schülern, Freunden, Kollegen. Mit Porträt Gomperz' in Heliogravüre. Preis M. 12.—.

Die Schrift vom Staatswesen der Athener und ihr neuester Beurtheiler. Eine Streitschrift. Von Professor Dr. **Th. Gomperz.** Preis M. 1.20.

Von demselben Verfasser:

Die Bruchstücke der griechischen Tragiker und Cobet's neueste kritische Manier. Ein Mahnwort. Preis M. 1.40.

Zu Philodem's Büchern von der Musik. Ein kritischer Beitrag. Preis M. 1.20.

Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie. Von Dozent Dr. **Josef Klemens Kreibig.** Preis M. 4.20.

Von demselben Verfasser:

Die Aufmerksamkeit als Willenserscheinung. Ein monographischer Beitrag zur descriptiven Psychologie. Preis M. 2.20.

Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus. Preis M. 3.20.

Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse. Eine logische Untersuchung von Dr. **Franz Hillebrand.** Preis M. 2.40.

PLATONSTUDIEN

VON

FERDINAND HORN.

NEUE FOLGE:

KRATYLOS, PARMENIDES, THEÄTETOS, SOPHIST, STAATSMANN.

Ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως.

Platon, Phädon.

WIEN, 1904.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

I., ROTENTURMSTRASSE 13.

Gp 8°3.448.7

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
Apr 11, 1927

ALLE RECHTE VORBEHALTEN.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Vorwort.

Der Band, den ich hiemit zu veröffentlichen mir erlaube, enthält den vorläufigen Abschluß der Arbeit, die ich mit der ersten Abteilung dieser Studien unternommen hatte. Die Aufgabe welche in beiden Bänden gelöst werden sollte, war: einerseits die wichtigsten ethischen, andererseits die sogenannten dialektischen Gespräche Platons in ihrem Zusammenhange zu betrachten, um das Keimen und Wachsen der platonischen Gedanken auf dem einen und dem anderen Gebiete bis zu dem Punkte zu verfolgen, auf welchem Platon die Summe seiner Lebensarbeit in den Büchern vom Staate zusammenfaßte. Dieses Hauptwerk Platons wurde dabei insoweit zum Vergleiche herangezogen als es zur Begründung der in diesen Studien vertretenen Ansichten erforderlich schien.

Schon aus diesem Plane der Arbeit ist ersichtlich, daß sie sich weit von den Bahnen entfernt welche die Platonforschung in neuester Zeit einschlagen zu sollen geglaubt hat. Es ist hier nicht der Ort in eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Methoden der Platonforschung einzugehen, ich muß mich begnügen meinen eigenen Standtpunkt so kurz und klar als möglich zu bezeichnen. Er beruht auf der schon im Vorwort zum ersten Bande ausgesprochenen und seither noch bestärkten Überzeugung, daß es zur Lösung der sogenannten platonischen Frage einen einzigen erfolgverheißenden und zugleich der gestellten Aufgabe würdigen Weg giebt, nämlich die Prüfung des Lehrgehaltes der platonischen Schriften. Die mannigfachen sprachlichen und sprachstatistischen, stilistischen und chronologischen Beobachtungen und Berechnungen, welche die neueste Platonforschung in erster Reihe verwenden zu müßen glaubt, mögen an sich ihren größeren oder geringeren Wert haben — darüber soll an dieser Stelle nicht gesprochen werden. Mit solchen Mitteln aber sich das Verständniß Platons

und die Einsicht in den Entwickelungsgang seiner Lehre erschließen wollen, das heißt — man verzeihe das Gleichniß — auf Schleichwegen in eine Festung dringen wollen, der man von vorne nicht beizukommen weiß. Ein solches Verfaren mag im Kriege das angemeßene sein, es ist aber ganz unstatthaft gegenüber einem Manne wie Platon, denn Platon ist nicht der Feind sondern der beste Freund seines Lesers und wehrt den Zutritt keinem, der ihn mit ganzer Seele sucht.

Diese flüchtigen Bemerkungen waren nötig um den Leser darüber zu orientiren was er in diesem Buche zu erwarten hat. Ich habe, wie der vorgedruckte Leitspruch sagt, die Arbeit unternommen: schlicht, kunstlos und einfältig — *ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως* — drei Eigenschaften von welchen ich ein reichgemeßenes Teil mein eigen zu nennen glaube. Ob diese Eigenschaften die rechten sind um damit an das Studium Platons heranzutreten, müßen die nachfolgenden Blätter zeigen.

Der Verfaßer.

Inhaltsverzeichniß.

Kratylos. Seite

Inhaltsübersicht 1

I. Sokrates und Hermogenes. Die Benennungen der Dinge beruhen nicht auf Willkür sondern auf der Natur der Dinge *(φύσει)* (c. 1—37) 1

a) Grundlegende Erörterungen: Die Bildung der Wörter ist eine Kunst mit eigenen Gesetzen und steht unter der Leitung der Dialektik (c. 1—10) 1

b) Das Wort soll die Gattung des damit bezeichneten Dinges ausdrücken (c. 11—14) 4

c) Die sokratischen Etymologien (c. 15—33 Anf.) 6

d) Wurzelwörter und abgeleitete Wörter. Ausdruckswert der Buchstaben (c. 33 p. 421 C—c. 37) 9

II. Sokrates und Kratylos. Die Benennungen beruhen nicht allein auf der Natur der Dinge sondern auch auf Festsetzung *(νόμῳ)* (c. 38—44) 11

a) Begründung dieses Satzes auf das Wesen der Nachbildung (c. 38—41) 11

b) Bedeutung der Wörter für die Erkenntniß der Dinge (c. 42 u. 43) 15

c) Abweisung der heraklitischen Lehre (c. 44) 17

Zur Erläuterung 19

A) Die Streitfrage 19

B) Der erste Hauptabschnitt 21

I. Prüfung der Willkürtheorie 21

a) Abweisung der Einzelwillkür 21

b) Abweisung der Willkürtheorie überhaupt und Begründung der Naturtheorie 23

1) Function der Sprache 23

2) Bildung der Wörter 27

II. Die Richtigkeit der Wörter nach der Naturtheorie 30

a) Das homerische Benennungsgesetz 30

b) Die sokratischen Etymologien und das heraklitische Benennungsgesetz 35

c) Platons Sprachideal 41

d) Verhältniß des platonischen Sprachideals zum menschlichen Lautbildungsvermögen 45

C) Der zweite Hauptabschnitt 51

I. Wiederanerkennung der Willkürtheorie 51

Seite

II. Wert der Sprache für die Erkenntniß. Auseinandersetzung mit Herakleitos 59
D) Stellung des Kratylos in der Gesammtheit der platonischen Schriften 64

Parmenides.

Inhaltsübersicht 68
A) Die Einleitung 68
B) Das Gespräch 69
Erster Hauptabschnitt: Zenon, Parmenides und Sokrates (c. 2—9) 69
I. Zenon und Sokrates (c. 2 und 3) 69
II. Parmenides und Sokrates (c. 4—9) 70
Zweiter Hauptabschnitt: Parmenides und Aristoteles (c. 10—27) 75
Erste Hypothese: Das Eins ist (c. 10—23) 75
I. Was ist unter der Voraussetzung daß das Eins ist, vom Eins auszusagen? (c. 10—21) 75
a) Thesis: Das Eins hat keinerlei Qualität des Seienden und hat daher kein Sein (c. 10—12) 75
b) Antithesis: Das Eins hat alle, auch die einander entgegengesetzten Qualitäten des Seienden und hat daher Sein (c. 13—20) 78
c) Anhang: Die Übergänge (c. 21) 85
II. Was ist unter der Voraussetzung daß das Eins ist, vom Anderen auszusagen? (c. 22 und 23) 85
a) Thesis: Das Andere hat teil am Eins und hat alle, auch die einander entgegengesetzten Qualitäten des Seienden (c. 22) 85
b) Antithesis: Das Andere hat nicht teil am Eins und hat keinerlei Qualität des Seienden (c. 23) 87
Zweite Hypothese: Das Eins ist nicht (c. 24—27) 88
I. Was ist unter der Voraussetzung daß das Eins nicht ist, vom Eins auszusagen? (c. 24 und 25) 88
a) Thesis: Das nichtseiende Eins hat alle Qualitäten des Seienden und hat Sein (c. 24) 88
b) Antithesis: Das nichtseiende Eins hat kein Sein und keinerlei Qualität des Seienden (c. 25) 89
II. Was ist unter der Voraussetzung daß das Eins nicht ist, von dem Anderen auszusagen? (c. 26 und 27) 90
a) Thesis: Wenn das Eins nicht ist, so hat auch das Andere nur ein zerstücktes und scheinbares Sein (c. 26) . . 90
b) Antithesis: Wenn das Eins nicht ist, kann das Andere nicht einmal zu sein scheinen; wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts (c. 27) 91
Zur Erläuterung 93
Einleitendes 93
I. Der erste Hauptabschnitt 95
a) Sokrates und Zenon 95
b) Parmenides und Sokrates 97

Seite

II. Der zweite Hauptabschnitt 108
a) Die acht Thesen 108
b) Die acht Schlußreihen 111
1) Die Schlußreihen, die vom Eins handeln (1, 2, 5, 6) . . 111
2) Die Schlußreihen, die vom Nichteins handeln (3, 4, 7, 8) 115
c) Die Schlußreihen im Einzelnen und die dritte Auseinandersetzung 119
1) Die erste Schlußreihe 119
2) Die zweite Schlußreihe 124
3) Die dritte Auseinandersetzung 133
4) Die dritte und vierte Schlußreihe 140
5) Die fünfte und sechste Schlußreihe 144
6) Die siebente und achte Schlußreihe 150
III. Der Parmenides als Ganzes 153
IV. Die Stellung des Parmenides in der Gesammtheit der platonischen Schriften 156
a) Frühere Ansichten und deren Schwierigkeiten 156
b) Versuch einer Lösung 163

Theätetos.

Inhaltsübersicht 174
Das Vorgespräch (c. 1) 174
Das Hauptgespräch 175
Einleitung und Fragestellung: Was ist Erkenntniß? (c. 2—7) . 175
Erste Definition: Erkenntniß ist Wahrnemung (c. 8—30). . . . 176
A) Zurückfürung dieser Definition auf die Lehren des Protagoras und Herakleitos (c. 8—15). 176
B) Kritik der protagoreischen Lehre (c. 16—28) 180
1) Verteidigung dieser Lehre gegen unzulängliche Einwendungen (c. 16—20) 180
2) Widerlegung der protagoreischen Lehre (c. 21—28). . 182
C) Endgiltige Widerlegung der ersten Definition (c. 29 und 30) 187
Zweite Definition: Erkenntniß ist richtige Vorstellung (c. 31—38 p. 201 C) 189
A) Untersuchungen über die falsche Vorstellung (c. 31—37). 189
1) Das Problem (c. 31 und 32). 189
a) Schwierigkeiten des subjectiven Tatbestandes (c. 31 p. 187 E — 188 C) 189
b) Schwierigkeiten des objectiven Tatbestandes . . . 190
α) Die falsche Vorstellung als Vorstellung des Nichtseienden (c. 31 p. 188 D — Schluß) 190
β) Die falsche Vorstellung als Verwechselung der Dinge (c. 32) 190
2) Lösungsversuche (c. 33—37) 191
a) Versuch einer Erklärung aus der unrichtigen Verbindung zwischen Wahrnemung und Wißen (c. 33 und 34) 191

Seite

b) Versuch einer Erklärung durch Unterscheidung des erworbenen und des präsenten Wißens (c. 35—37) 193
B) Widerlegung der zweiten Definition (c. 38 Anf. — p. 201 C) 195
Dritte Definition: Erkenntniß ist richtige Vorstellung auf Grund der Erklärung (c. 38 Ende — 44) 196
A) Die Erklärung als Angabe der Urbestandteile (c. 38 Ende — 41). 196
B) Die Erklärung als Angabe des unterscheidenden Merkmales. Widerlegung der dritten Definition (c. 42—44) 199
Zur Erläuterung 202
I. Das Vorgespräch 202
II. Das Hauptgespräch 205
Erste Definition: Erkenntniß ist Wahrnemung 205
A) Zurückführung dieser Definition auf die Lehren des Protagoras und Herakleitos 205
B) Kritik der protagoreisch-heraklitischen Lehre 218
1) Verteidigung des protagoreischen Maß-Satzes gegen unzulängliche Einwendungen 218
2) Widerlegung der protagoreisch-heraklitischen Lehre . 226
C) Endgiltige Widerlegung der ersten Definition 235
Zweite Definition: Erkenntniß ist richtige Vorstellung 239
A) Untersuchungen über die falsche Vorstellung 239
1) Begründung und Bedeutung der Frage 239
2) Schwierigkeiten im Tatbestande der falschen Vorstellung 243
3) Lösungsversuche 246
B) Widerlegung der zweiten Definition 250
Dritte Definition: Erkenntnis ist richtige Vorstellung auf Grund der Erklärung 253
A) Die Lehre von der Unerkennbarkeit der Urdinge 253
B) Prüfung der dritten Definition 256
III. Zweck des Theätetos und Verhältniß des Werkes zum Protagoras 260
IV. Stellung des Theätetos in der Gesammtheit der platonischen Schriften 268
a) Äußere Anhaltspunkte 268
b) Inhaltliche Beziehungen 272
1) Theätetos und Kratylos 272
2) Theätetos und Parmenides 275

Der Sophist.

Inhaltsübersicht 280
Die Einleitung (c. 1 und 2) 280
Das Hauptgespräch 281
A) Mehrfache Definition des Sophisten auf dem Wege des dichotomischen Verfarens (c. 3—18). 281

Seite

I. Veranschaulichung dieses Verfarens am Begriffe des Angelfischers (c. 3—7) 281
II. Die fünf ersten Definitionen des Sophisten (c. 8—18) . . 282
B) Aufsuchung des Hauptgesichtspunktes für die Definition des Sophisten (c. 19—47) 286
I. Die Sophistik ist eine Kunst Nichtseiendes für seiend auszugeben (c. 19—24) 286
II. Erörterungen über die Begriffe des Nichtseienden und Seienden (c. 25—44 Anf.) 287
a) Schwierigkeiten im Begriffe des Nichtseienden (c. 25—29) 287
b) Schwierigkeiten im Begriffe des Seienden (c. 30—36) . 289
1) Mehrheit und Einheit des Seins (c. 30—32) 289
2) Körperliches und unkörperliches Sein. Das Sein ist Kraft (c. 33—36) 292
c) Die Gemeinschaft der Begriffe und das Sein des Nichtseienden (c. 37—44 Anf.) 294
III. Das Nichtseiende in Rede und Vorstellung. Erklärung der falschen Vorstellung (c. 44—47) 298
C) Schlußdefinition des Sophisten (c. 48—52) 299
Zur Erläuterung 301
Die Einleitung 301
Das Hauptgespräch 303
I. Das Wesen der Sophistik 303
a) Das dichotomische Verfaren 303
b) Die Definitionen des Sophisten 305
II. Die ontologischen Erörterungen 312
a) Der Ausgangspunkt 312
b) Der platonische Seinsbegriff 314
1) Kritik älterer Lehren und Aufstellung des neuen Seinsbegriffes 314
2) Genesis des neuen Seinsbegriffes 320
c) Die Gemeinschaft der Begriffe und das Sein des Nichtseienden 325
d) Kritik der neuen Seinslehre 328
e) Erklärung der falschen Vorstellung 334
III. Die Stellung des Sophisten in der Gesammtheit der platonischen Schriften 337
a) Verhältniß des Sophisten zu den Büchern vom Staate . 337
b) Parmenides, Theätetos und Sophist 341
Anhang: Das Verhalten Platons gegen die Sophisten und das Verhalten neuerer Schriftsteller gegen Platon 345

Der Staatsmann.

Inhaltsübersicht 358
I. Vorbereitende Erörterungen (c. 2—26) 358
1) Definition des Staatsmannes auf dem Wege des dichotomischen Verfahrens. Der Staatsmann als Menschenhirt (c. 2—9) . 358

Seite

2) Mängel des gefundenen Ergebnißes. Der Mythos von den Weltperioden (c. 10—18) 360
3) Das Gleichniß von der Wollweberei (c. 19—23) 362
4) Das rechte Maß in den Dingen und die Dialektik (c. 24—26) 363
II. Das Wesen der Staatskunst (c. 27—48) 364
1) Sonderung der gesellschaftlichen Tätigkeiten von der Staatskunst (c. 27—30) 364
2) Echte und unechte Staatsverfaßung. Königsregierung und Gesetzesregierung (c. 31—36) 365
3) Die unechten Staatsverfaßungen. Ihre Entstehung und ihre relativen Vorzüge und Mängel (c. 37—41) 367
4) Die Stellung der Staatskunst zu den ausführenden Gewalten (c. 42 und 43) 370
5) Das Gewebe der Staatskunst (c. 44—48) 371
Zur Erläuterung 374
I. Gang der Untersuchung im Staatsmann. Verhältniß des Werkes zum Sophisten 374
II. Der erste Hauptabschnitt. Verhältniß des Staatsmannes zu den Büchern vom Staate 379
III. Der zweite Hauptabschnitt 385
a) Abgrenzung der Staatskunst gegen die gesellschaftlichen Verrichtungen und die Verwaltung 385
b) Wesen und Aufgabe der Staatskunst 388
1) Die Staatskunst als Wißenschaft. Echte und unechte Staatsverfaßung. Königsregierung und Gesetzesregierung 388
2) Die specielle Aufgabe der Staatskunst 393
IV. Verhältniß des „Staatsmannes“ zu den politischen Anschauungen des Sokrates und zu den „Gesetzen“ 397
V. Gesammtergebniß 407

Kratylos.

Inhaltsübersicht.

Dieses Gespräch, dem keine Einleitung vorhergeht, setzt sich aus zwei Teilen zusammen. Der Leiter der Untersuchung ist Sokrates, sein Mitsprecher ist im ersten Teile Hermogenes, der jüngere und arme Bruder des reichen Kallias, den wir aus dem Protagoras als den freigebigen Gastfreund der Sophisten kennen, im zweiten Teile Kratylos, ein junger Anhänger der heraklitischen Lehre.

I. Sokrates und Hermogenes.

Die Benennungen der Dinge beruhen nicht auf Willkür sondern auf der Natur der Dinge *(φύσει)*.

(c. 1—37.)

a) Grundlegende Erörterungen:

Die Bildung der Wörter ist eine Kunst mit eigenen Gesetzen und steht unter der Leitung der Dialektik.

(c. 1—10.)

Hermogenes erzält dem Sokrates, er habe soeben mit Kratylos die Frage erörtert, worauf die Bedeutung der Wörter beruhe. Kratylos behaupte daß es für jedes Ding eine von Natur ihm zukommende (*φύσει πεφυκυῖαν* p. 383 A) richtige Benennung gebe, welche für Hellenen und Barbaren dieselbe sei, Hermogenes dagegen meine daß die Benennungen nur auf Festsetzung und Gewohnheit beruhen (*νόμῳ καὶ ἔθει* p. 384 D) und daß jeder Name den man einem Dinge beilege, an sich richtig sei. Sowie jeder seinem Sklaven einen beliebigen Namen geben und diesen wieder

ändern könne, ebenso stehe es ihm frei die Dinge zu nennen wie er wolle, und etwa den Menschen mit dem Worte Pferd und das Pferd mit dem Worte Mensch zu bezeichnen. Hierüber möge nun auch Sokrates seine Ansicht äußern.

Sokrates bemerkt, er würde hierüber wol vollen Aufschluß geben können, wenn er die Vorlesung des Prodikos hätte hören können, in welcher man nach deßen Versicherung gegen ein Entgelt von fünfzig Drachmen über diese Frage belehrt werde, nun habe er aber nicht diese sondern nur die Vorlesung für Eine Drachme gehört, er wiße daher nicht wie es sich in Wahrheit mit dieser Sache verhalte, er sei aber zu einer gemeinschaftlichen Untersuchung bereit. Er wendet nun gegen die Theorie des Hermogenes zunächst folgendes ein. Es giebt wahre und falsche Aussagen, nämlich solche welche die Dinge aussagen wie sie sind, und welche sie aussagen wie sie nicht sind. Die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage kann aber nur darauf beruhen, daß die Wörter aus welchen sie besteht wahr oder falsch sind. Es muß also zugegeben werden, daß es möglich ist wahre und falsche Wörter für ein Ding zu gebrauchen, und daraus folgt daß nicht jede willkürlich gegebene Bezeichnung richtig sein kann.

Hermogenes giebt die einzelnen Sätze des Sokrates zu, beharrt aber trotzdem auf seiner Meinung und beruft sich darauf, daß oft ein und dasselbe Ding in einer Stadt anders genannt werde als in der anderen, und bei Griechen anders als bei Barbaren. Sokrates erwidert, die Behauptung des Hermogenes käme zuletzt entweder auf den Satz des Protagoras hinaus, wonach der Mensch das Maß aller Dinge sei und für jeden die Dinge so *seien* wie sie ihm erscheinen, oder auf den Satz des Euthydemos, wonach allen Dingen alles auf gleiche Weise und immer zukomme. Nun müße Hermogenes zugeben, daß es gute oder vernünftige und schlechte oder unvernünftige Menschen gebe. Mit dieser Tatsache sei aber weder der Satz des Protagoras noch der des Euthydemos vereinbar. Denn wenn für jeden Menschen dasjenige wahr *sei* was ihm wahr *scheine*, so könne Keiner vernünftiger sein als der andere, und wenn allen Menschen alles, somit auch Tugend und Schlechtigkeit auf gleiche Weise und immer zukomme, so gebe es keinen Unterschied zwischen Guten und Schlechten. Wenn

also, fährt Sokrates fort, die Sätze des Protagoras und Euthydemos unrichtig sind, und die Dinge unabhängig von unserer Meinung ihr eigenes beharrendes Wesen haben, so haben ein solches auch die Handlungen, denn auch diese gehören zu dem Seienden und müßen nach ihrer eigenen Natur verrichtet werden und nicht nach unserer Willkür. Da dieß von allen Handlungen, vom Schneiden, Bohren, Weben gilt, so muß es auch vom Aussagen und Nennen gelten, denn auch dieß ist eine Handlung in Betreff der Dinge (*πρᾶξίς τις περὶ τὰ πράγματα* p. 387 C) und darf daher nicht auf willkürliche Weise vollbracht werden sondern so, wie es in der Natur des Nennens und Genanntwerdens der Dinge liegt. Wenn wir nun fragen: was tun wir wenn wir weben? so wird die Antwort lauten: wir sondern die in einander geschlungenen Fäden der Kette und des Einschlags, wozu uns das Weberschiffchen als Werkzeug dient. Und wenn wir fragen: was tun wir wenn wir die Dinge nennen? so wird die Antwort lauten: wir belehren einander und sondern die Dinge nach ihrer Beschaffenheit, wozu uns das Wort als Werkzeug dient. Somit ist das Wort ein Werkzeug für die gegenseitige Belehrung und die Unterscheidung der Dinge und muß gleich allen Werkzeugen von einem Sachverständigen und nicht vom ersten besten verfertigt werden. Dieser Sachverständige aber wird, da die Wörter eine Art gesetzlicher Geltung haben, in gewißem Sinne ein *Gesetzgeber* sein, der freilich der seltenste aller Künstler ist.

Wie nun hat dieser Künstler bei der Bildung der Wörter zu verfaren? Sokrates macht dieß wiederum am Beispiele des Weberschiffchens klar. Jedes einzelne Weberschiffchen muß vor allem nach der allgemeinen Idee des Weberschiffchens gebildet, dann aber auch seinem besonderen Zweck angepaßt sein, je nachdem es für grobes oder feines, leinenes oder wollenes Gewebe dienen soll. Ebenso wird auch der Wortbildner für jedes Ding den ihm von Natur zukommenden Namen in Laute und Silben zu bringen haben, dabei aber immer die Idee des Namens oder das, was an sich der Name ist, (*αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα* p. 389 D) im Auge behalten müßen. Dabei darf uns auch die Verschiedenheit der Wörter in den verschiedenen Sprachen nicht irre machen. Denn sowie verschiedene Schmiede zur Verfertigung des gleichen

Werkzeuges verschiedenes Eisen verwenden, und doch jeder von ihnen richtig verfärt, solange er die Idee des Werkzeuges wiedergiebt, ebenso werden auch hellenische und barbarische Wortbildner richtige Wörter bilden, solange sie nur die Idee des Namens wie sie jedem Dinge im besonderen zukommt, in was immer für Silben wiedergeben. Die Brauchbarkeit eines Werkzeuges aber hat nicht derjenige zu beurteilen der es verfertigt, sondern der es gebrauchen soll. Daher muß auch der Wortbildner sein Werk verrichten unter Aufsicht deßen, der es gebrauchen soll, und dieß ist derjenige, der zu fragen und zu antworten versteht, oder der *Dialektiker*.

Es zeigt sich mithin, so schließt Sokrates diese Ausfürungen, daß Kratylos recht hat, wenn er sagt daß die Benennungen den Dingen von Natur aus zukommen, und daß nur derjenige der rechte Wortbildner ist, der diese natürlichen Benennungen in Buchstaben und Silben zu faßen versteht.

b) Das Wort soll die Gattung des damit bezeichneten Dinges ausdrücken.

(c. 11—14.)

Hermogenes erhebt nun die Frage, worin die natürliche Richtigkeit der Benennungen bestehe. Sokrates meint, die beste Aufklärung hierüber könne man von den Sophisten erhalten, wenn man ihnen Geld dafür bezale, Hermogenes möge sich daher an seinen Bruder Kallias wenden, der den Sophisten viel Geld bezalt habe, und von ihm erkunden, was er darüber von Protagoras gelernt habe. Da Hermogenes diesen Rat ablehnt, schlägt Sokrates vor bei Homer und den anderen Dichtern Umschau zu halten, was etwa über diese Frage bei ihnen zu finden sei. Er leitet nun mit Hilfe folgender Interpretation aus Homer das Gesetz ab, daß jedes Ding nach seiner Abstammung zu benennen sei. Das Söhnchen Hektors, sagt er, füre bei Homer zwei Namen: Astyanax und Skamandrios. Da nun Homer berichte, das Knäblein sei von den „Troern“ d. h. von den troischen Männern Astyanax genannt worden, könne der Name Skamandrios nur von den Weibern gebraucht worden sein, und da im allgemeinen die Männer vernünftiger seien als die Weiber, so habe Homer damit ausdrücken

wollen, daß der Name Astyanax der richtige sei. Nun bedeuten die Namen Hektor und Astyanax nahezu dasselbe, jener bezeichne den Besitzer, dieser den Beherrscher, und was man besitze das beherrsche man auch. Somit sei hier der Sohn nach dem Vater benannt, und Homer scheine demnach der Ansicht zu sein, daß man die Dinge nach ihrer Abstammung benennen müße. Demnach sei der Abstämmling eines Löwen, eines Königs, eines Schönen wieder ein Löwe, ein König, ein Schöner zu nennen, denn von jedem Dinge stamme in der Regel ein Ding derselben Gattung ab. Dabei komme es nicht darauf an, welche Silben man zur Bezeichnung gebrauche, auch nicht ob ein Buchstabe zugesetzt oder weggelaßen werde oder ob man sich sogar ganz anderer Buchstaben bediene, solange nur das Wesen des Dinges im Namen Ausdruck finde. So sei z. B. den Namen Hektor und Astyanax der einzige Buchstabe t gemein, und doch drücken beide dasselbe aus.

Wie aber, wenn durch ein Wunder ein Ding etwas hervorbrächte, was nicht von seiner Gattung wäre? In diesem Falle müßte man das hervorgebrachte nicht nach seinem Erzeuger sondern nach seiner eigenen Gattung nennen. So müßte ein Kalb auch dann Kalb genannt werden, wenn es wunderbarer Weise von einem Pferde erzeugt wäre, und ein Ruchloser müßte auch dann ruchlos genannt werden, wenn er von einem Frommen abstammen sollte.

Sokrates durchgeht nun die Namen des ganzen Tantaliden-Geschlechtes von Orestes an bis hinauf zu Zeus, Kronos und Uranos, um zu zeigen in welcher Weise sie das Wesen ihrer Träger zum Ausdruck bringen. Diese Ableitungen können hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden; um sie zu kennzeichnen wird ein einziges Beispiel genügen. Der Name Zeus, sagt Sokrates, sei nur die Hälfte des dem obersten König und Herrscher zukommenden Namens, die andere Hälfte laute Dis, und der ganze Name drücke aus daß Dis-Zeus es sei, durch welchen zu leben (δι' ὃν ζῆν p. 396 B) allem Lebenden beschieden sei.

c) Die sokratischen Etymologien.

(c. 15—33 Anf.)

Sokrates unterbricht diese Ausfürungen mit der Bemerkung, daß ihn plötzlich, er wiße nicht woher, eine große Weisheit angewandelt habe so daß er Orakel zu sprechen scheine; er glaube dieß darauf zurückfüren zu müßen, daß er des Morgens lange mit Euthyphron zusammen gewesen sei, und daß dieser ihm mit seiner Weisheit nicht nur die Ohren angefüllt sondern auch die Seele ergriffen habe. Immerhin wolle er für heute seiner Weisheit freien Lauf laßen, morgen aber sich durch einen Priester oder Sophisten entsühnen laßen. Für die weitere Untersuchung aber wolle er die Eigennamen, die oft nur zum Andenken der Vorfaren oder als Ausdruck guter Wünsche gegeben werden, beiseite laßen und die Betrachtung vielmehr auf das immer seiende und von Natur entstandene (*τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα* p. 397 B) richten, als worauf die Namengebung am meisten zu achten habe.

Es folgt nun ein umfangreicher, weit über ein Drittel des Werkes umfaßender Abschnitt, in welchem Sokrates eine große Zal von Worterklärungen liefert, die angeblich seine vorher entwickelte Theorie erläutern und bestätigen sollen. Die Erklärungen sondern sich in zwei Hauptmassen; die erste derselben (c. 16—25) beschäftigt sich hauptsächlich mit den Namen von Göttern und Naturdingen, die zweite (c. 26—33) mit Begriffen der Ethik und Erkenntnißtheorie, wobei Sokrates den ausgesprochenen Zweck verfolgt, alle Wörter dieser Art auf die heraklitische Lehre vom Fluß aller Dinge zurückzufüren. Von Wichtigkeit sind nicht sowol die einzelnen Ableitungen als vielmehr die Tendenz und Methode des ganzen Abschnittes, worüber sich Platon in zalreichen eingestreuten Bemerkungen ausspricht. Zur Kennzeichnung des Abschnittes dient es vor allem, daß Sokrates nicht nur in der eben angefürten Äußerung sondern auch weiterhin in häufigen Wiederholungen (p. 399 A, 399 E, 407 D, 409 D) seine ganze etymologische Weisheit auf die Eingebung (*ἐπίπνοια*) des Euthyphron zurückfürt, den wir aus dem Gespräche dieses Namens als einen platten und aufgeblasenen Schwätzer kennen. Sehr bezeichnend ist ferner die von Sokrates selbst gegebene Charak-

teristik seines Verfarens: es ist ein Leichtes, sagt er p. 414 D, jedes Wort jedem Dinge anzupaßen, wenn man sich erlauben darf hinzuzufügen und wegzulaßen was man irgend will. Obgleich nun mit diesem Verfaren alle Schwierigkeiten beseitigt sind, giebt Sokrates (p. 409 D, 421 C) dem Hermogenes noch ein weiteres Mittel an um sich aus jeder Verlegenheit zu helfen: wenn man ein Wort nicht zu erklären weiß, braucht man nur zu sagen, daß es von barbarischer Herkunft oder durch Alter unkenntlich geworden und daher einer Erklärung nicht fähig sei. Dieß ist die sokratische Erklärungsmethode, von der nun wieder einige Beispiele gegeben werden sollen.

Die allgemeine Bezeichnung der Götter *(θεοί)* erklärt Sokrates daraus, daß die Ureinwohner von Hellas nur die Himmelskörper als Götter verehrten, und da sie sahen, daß diese in beständigem Umlauf begriffen sind, entlehnten sie den Namen vom Laufen *(θεῖν)*, wonach „Götter" soviel bedeuten würde als Läufer (p. 397 CD). Für den Namen Apollon giebt Sokrates nicht weniger als fünf Erklärungen (p. 405). Im Hinblick auf seine Heilkunst sei Apollon der von den Übeln Reinigende und Erlösende *(ἀπολούων, ἀπολύων)*, im Hinblick auf seine Seherkunst sei er der Gott des Durchsichtig-klaren *(ἁπλοῦν)*, als göttlicher Bogenschütze sei er der Immertreffende *(ἀεὶ βάλλων)*, im Hinblick auf die Tonkunst des Gottes endlich sei Apollon auf Homopolon zurückzufüren, wonach der Name bedeuten würde daß Apollon der Gott der gleichförmigen harmonischen Bewegung sei. — Sein Meisterstück liefert Sokrates in der Erklärung des Namens der Mondgöttin (p. 409 A—C). Das Licht oder der Glanz des Mondes, sagt er, sei immer alt und immer neu, er empfange nämlich immer neuen Glanz von der ihn umkreisenden Sonne, zugleich aber habe er noch alten Glanz vom vorigen Monat her, und so ergebe sich aus der Verbindung der vier Wörter Glanz *(σέλας)* alt *(ἕνος)* neu *(νέος)* und immer *(ἀεί)* das Wort Sela-eno-neo-aeia, woraus dann Selanäa oder Selene entstanden sei. Um diese wundervolle Ableitung in das rechte Licht zu stellen lehnt er unmittelbar nachher die Erklärung der Wörter Feuer und Waßer ab und bedient sich dabei des schon erwähnten Auskunftsmittels die Wörter als barbarische zu bezeichnen.

Der zweiten Gruppe von Ableitungen (Ethik und Erkenntnißtheorie) schickt Sokrates eine Charakteristik der heraklitischen Lehre voraus. Es sei, sagt er, den Menschen der Urzeit, als sie den Dingen die Namen gaben, ebenso ergangen wie es noch jetzt vielen Weisen ergehe: sie drehen sich bei der Betrachtung der Dinge so lange um diese herum, bis sie schwindlig werden und ihnen alles im Kreise zu tanzen scheine; anstatt aber die Ursache davon in sich selbst zu suchen, verlegen sie sie in die Dinge, und glauben daß es nichts festes und beharrendes gebe, sondern alles in fortwährender Bewegung und Veränderung begriffen sei.

Nach dieser Einleitung fürt Sokrates das Wort *φρόνησις* (Einsicht) in zweifacher Weise auf die Bewegungslehre zurück: das Wort bedeute entweder *φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις* (Verständniß der Bewegung und des Flußes) oder *φορᾶς ὄνησις* (Nutzen der Bewegung). Das Wort *ἐπιστήμη* (Erkenntniß) sei von *ἕπεσθαι* (folgen) abzuleiten und bedeute daß die Seele den Dingen folge ohne vorauszueilen oder zurückzubleiben.[1]) — Besonders bezeichnend ist in dieser Gruppe die Ableitung des Wortes *δίκαιον* (das Gerechte, c. 27). Die Meisten, sagt Sokrates, seien darüber einig, daß dieses Wort das durch alles hindurchgehende *(διαϊόν)* bedeute, also das schnellste und feinste, welches durch nichts gehemmt werden könne. Nun aber habe Sokrates weiter gefragt, was denn dieses durch alles andere hindurchgehende sei, und da habe man ihm zunächst bedeutet, daß es unschicklich sei soviel zu fragen. Dann aber habe Einer gesagt, das Gerechte sei die Sonne, die durch alles hindurchgehe, da habe ein Anderer lachend gefragt, ob es nach

[1]) Der Text dieser Stelle ist ebenso streitig wie derjenige der späteren Stelle p. 437 A, wo Platon dasselbe Wort *ἐπιστήμη* auf den Stillstand der Dinge deutet. Die der obigen Darstellung zu Grunde gelegte Auffaßung, welche *ἐπιστήμη* mit *ἕπεσθαι* in Verbindung bringt, beseitigt zwar nicht alle Schwierigkeiten, scheint aber dem Wortlaute der Stelle und der Absicht Platons, welcher hier das Wißen auf die Bewegung zurückfüren will, weit beßer zu entsprechen als die Lesart, welche *ἐπιστήμη* von *πιστήμη* ableiten will, denn mit der Vorstellung der Treue verbindet sich weit eher die Vorstellung des Beharrens als die der Ortsveränderung. Für das Verständniß des Kratylos ist übrigens die Streitfrage ohne Bedeutung, denn dafür kommt nur das Eine in Betracht, daß Sokrates ein und dasselbe Wort zuerst auf die Bewegung und dann auf den Stillstand der Dinge zurückfürt, und in dieser Beziehung ist glücklicher Weise jeder Zweifel ausgeschloßen.

Sonnenuntergang keine Gerechtigkeit mehr gebe, und habe behauptet, das Gerechte sei das Feuer; ein Dritter sage, es sei nicht das Feuer sondern die dem Feuer innewohnende Wärme, ein Vierter erkläre alles dieß für lächerlich und meine mit Berufung auf Anaxagoras, das Gerechte sei der durch alles hindurchgehende und alles ordnende Geist. So sei denn Sokrates nach diesen Versuchen sich zu belehren in noch größerer Verwirrung gewesen als vorher, dennoch aber meine er daß das Gerechte aus jenem Grunde seinen Namen füre. — Den Schluß dieser Gruppe bildet die Erklärung, das Wort „Seiendes" bedeute soviel wie „Gehendes", denn *ὄν* sei aus *ἰόν* entstanden, wie denn auch das Nichtseiende *οὐκ ὄν* soviel sei als das Nichtgehende und daher auch *οὐκὶ ὄν* (= *οὐκ ἰόν*) genannt werde.

d) Wurzelwörter und abgeleitete Wörter. Ausdruckswert der Buchstaben.

(c. 33 p. 421 C—c. 37.)

Hermogenes fragt nun um die Erklärung derjenigen Wörter, auf welche Sokrates bisher alle anderen zurückgefürt habe, nämlich der Wörter: gehen, fließen, binden (*τὸ ἰόν, τὸ ῥέον, τὸ δοῦν*). Sokrates erwidert, er könnte sich auch hier mit dem Auskunftsmittel helfen, diese Wörter für barbarisch oder durch Alter entstellt auszugeben und aus diesem Grunde die Erklärung zu verweigern, allein er meine derlei Ausflüchte (*προφάσεις*) jetzt beiseite laßen und die Sache gründlich untersuchen zu sollen. Er entwickelt nun folgende Gedanken.

Wenn man die Wörter immer auf andere Wörter zurückfürt, so muß man zuletzt auf solche Wörter kommen die eine weitere Zurückfürung nicht mehr gestatten, sondern als die Urbestandteile der übrigen Wörter und der Reden zu betrachten sind. Diese Wurzelwörter müßen zwar, wenn sie richtige Benennungen sein sollen, gleich den abgeleiteten Wörtern kund tun wie die damit bezeichneten Dinge beschaffen sind, sie müßen aber auf andere Weise als durch Ableitung erklärt werden. Wenn wir nun keine Sprachwerkzeuge hätten, so müßten wir gleich den Stummen uns anderer Glieder unseres Leibes bedienen um die Dinge zu bezeichnen. Wir würden also etwa um das obere und

leichte zu bezeichnen die Hand nachahmend zum Himmel erheben, um das untere und schwere auszudrücken sie zu Boden senken. Da wir aber mit Stimme, Zunge und Mund begabt sind, so bedienen wir uns dieser Organe um die Dinge zu bezeichnen. Das Wort ist also zunächst eine Nachahmung *(μίμημα)* der Dinge durch die Stimme. Dieß darf aber nicht so verstanden werden daß wir etwa mit unserer Stimme die *Stimmen* anderer Dinge nachahmen sollen; wer das Blöken des Schafes oder das Krähen des Hahnes nachahmt, der hat das Schaf und den Hahn nicht benannt. Die Sache steht vielmehr so. Viele Dinge haben zwar eine gewiße Stimme, Gestalt und Farbe, allein diese äußeren Merkmale nachzuahmen ist nicht die Aufgabe der Namengebung sondern anderer Künste, die Gestalt und Farbe der Dinge werden von der Malerei, die Stimme von der Tonkunst nachgeahmt. Nun hat aber jedes Ding außer der Farbe und Gestalt auch sein eigentümliches Wesen, seine *οὐσία*, und eben dieses Wesen der Dinge nachzuahmen ist die besondere Aufgabe der Namengebung.

Um nun zu erkennen, wie das Wesen der Dinge durch Buchstaben und Silben nachzuahmen sei, müßen wir zunächst die Buchstaben betrachten und einteilen; sie zerfallen in Vocale und Consonanten, die letzteren wieder in stumme und tönende. Hierauf müßen wir die Dinge betrachten um zu erkennen, ob es auch für sie etwas giebt, worauf sie sich ebenso zurückfüren laßen wie die Wörter auf Buchstaben, und ob auch sie wie die Buchstaben sich in Gattungen ordnen. Wir müßen dann die Dinge und die Buchstaben je nach ihrer Ähnlichkeit auf einander beziehen und jedem Dinge die ihm entsprechenden Buchstaben, es sei Einen oder mehrere, zuweisen. Auf diese Weise müßen wir zuerst die Silben zusammensetzen, dann aus diesen die Wörter und aus diesen die Sätze bilden — oder vielmehr, da die Sprache schon gebildet ist, müßen wir untersuchen ob die Alten dabei auf diese Weise zu Werke gegangen sind. Nur auf diesem Wege kann eine gründliche Untersuchung der Sprache gefürt werden, und zwar ist dabei von der Erklärung der Wurzelwörter auszugehen; an diesen vor allem hat derjenige, der sich für einen Sprachkundigen ausgiebt, seine Sachkenntniß zu erweisen, oder er möge

wol wißen daß er in Betreff der abgeleiteten Wörter nur leeres Geschwätz vorbringen wird.

Im Anschluß an diese Ausfürungen bestimmt Sokrates den Ausdruckswert mehrerer Laute des griechischen Alphabets in folgender Weise. Das R scheine ihm das Organ jeder Art von Bewegung zu sein (*ὄργανον πάσης τῆς κινήσεως* p. 426 C), weil dabei die Zunge am meisten in Schwingung sei; daraus seien die Wörter *ῥεῖν* (strömen) *τρόμος* (zittern) *τραχύς* (rauh) und andere zu erklären. Das I sei das feine, überall leicht hindurch gehende, daher *ἰέναι* und *ἴεσθαι* (gehen und eilen). Die Hauchlaute Ph, Ps, S und Z drücken das kalte, wallende, schwingende und wehende aus *(ψυχρόν, ζέον, σείεσθαι, φυσῶδες)*. D und T sind Zeichen der Bindung und Hemmung (*δεσμός, στάσις*), weil bei ihnen die Zunge an den Gaumen gepreßt wird. Weil bei dem L die Zunge leicht hingleitet und dabei auch wol ein G hinzunimmt, drücken diese Laute das Schlüpfen, das Glatte, Ölige und Wolige aus *(ὀλισθάνειν, λεῖον, λιπαρόν, γλυκύ)*. Das N wird im Inneren des Mundes hervorgebracht und dient deshalb zur Bezeichnung des Innerlichen *(ἔνδον, ἐντός)*. Weil Alpha und Eta *(Α, Η)* große Buchstaben sind, wird durch den ersteren das Große *(μέγα)*, durch den letzteren das Lange *(μῆκος)* ausgedrückt. Für das Runde bedurfte der Sprachbildner des Zeichens O und mischte es daher dem Worte *γογγύλον* (rund) mehrfach ein.

Nach diesen Erwägungen, schließt Sokrates, scheint mir der Gesetzgeber der Sprache verfaren zu sein, und darin glaube ich die Richtigkeit der Wörter zu erkennen, wenn nicht etwa Kratylos etwas anderes behauptet.

II. Sokrates und Kratylos.

Die Benennungen beruhen nicht allein auf der Natur der Dinge sondern auch auf Festsetzung *(νόμῳ)*.

(c. 38—44.)

a) Begründung dieses Satzes auf das Wesen der Nachbildung.

(c. 38—41.)

Nun tritt Kratylos, der bisher nur Zuhörer gewesen war, in das Gespräch ein, welches von da ab er allein mit Sokrates fort-

fürt. Er bemerkt zunächst, daß er sich mit diesen Dingen schon viel beschäftigt habe und die bisherigen Ausfürungen des Sokrates vollständig billige. Dieser aber erklärt, daß er sich dabei nicht beruhigen könne; der schlimmste Betrug sei der Selbstbetrug, weil man es dabei mit einem Betrüger zu tun habe, den man niemals loswerden könne, er wolle daher das zuvor gesagte nochmals untersuchen. Diese Untersuchung gliedert sich in vier Abschnitte.

1) Wir haben bisher festgestellt, sagt Sokrates, daß die Richtigkeit der Wörter darin besteht, daß sie die Beschaffenheit der Dinge anzeigen und dadurch als Mittel der Belehrung dienen, wir haben ferner festgestellt, daß die Wortbildung eine Art Gesetzgebung ist. Nun giebt es in allen menschlichen Künsten beßere und schlechtere Meister, d. h. solche die beßere und solche die schlechtere Werke schaffen. Gilt dieß auch von der Kunst der Wortbildung, und giebt es demnach beßer und schlechter gebildete Wörter? Kratylos verneint dieß. Er behauptet, daß alle Benennungen „soviel ihrer wirklich Benennungen sind“ (*ὅσα γε ὀνόματά ἐστιν* p. 429 B) richtig beigelegt sind, und beruft sich für diese Behauptung auf den Satz des Euthydemos: daß es unmöglich sei etwas falsches zu sagen, weil alles ausgesprochene schon dadurch daß es gesprochen sei, etwas seiendes und als solches auch etwas wahres sei (p. 429 D vgl. Euthyd. p. 284). — Wie aber, fragt Sokrates, wenn Einer dich Kratylos, den Sohn des Smikrion in der Fremde träfe und dir zuriefe: sei gegrüßt Hermogenes, Sohn des Smikrion! wenn er dir also einen falschen Namen, aber die richtige Abstammung beilegte? Würde auch dieser wahres, oder würde er falsches, oder zum Teile wahres und zum Teile falsches sprechen? — Ein solcher, meint Kratylos, würde überhaupt nicht sprechen sondern einen leeren Schall hervorbringen, wie wenn er ein metallenes Geräte durch Anschlagen zum Tönen brächte (c. 38).

2) Um dem Kratylos diese Ausflucht abzuschneiden nimmt Sokrates die Frage von anderer Seite auf. Der Name eines Dinges, sagt er, ist ebenso wie ein Gemälde eine gewiße Nachbildung des Dinges. Nun kann man jede Nachbildung entweder auf ihr wahres Original oder auf ein anderes Ding beziehen; man

kann beispielsweise ein Bildniß auf die Person beziehen die es darstellt, man kann es aber auch als das Bildniß einer anderen Person bezeichnen. Wie wäre eine Beziehung der letzteren Art zu beurteilen? Kratylos gibt zu, daß eine solche Beziehung unrichtig wäre, meint aber daß dieß eben nur bei Gemälden, nicht bei Wörtern vorkommen könne. Allein Sokrates weist ihm nach, daß diese Unterscheidung unbegründet sei; man könne einem Manne nicht nur ein Bild vor das Auge sondern auch einen Namen vor das Ohr bringen, und sowie man im ersten Falle ihm das Bild einer Frau vorhalten und fälschlich für das seinige erklären könne, ebenso könne man den Namen einer Frau für den eines Mannes erklären — was Kratylos einräumt. Es giebt also, folgert Sokrates, eine Wahrheit und eine Falschheit (*ἀληθεύειν, ψεύδεσθαι* p. 431 B) in der Anwendung der Nennwörter *(ὀνόματα)* wie der Aussagewörter *(ῥήματα)* und folglich auch eine falsche Verbindung beider oder falsche Sätze (*λόγοι*. c. 39 Anf. — p. 439 B).[1])

3) Durch das eben gesagte ist zwar die Möglichkeit falscher Anwendung und Verbindung von Wörtern erwiesen, aber noch nicht die Frage gelöst, ob auch die Wörter selbst falsch gebildet sein können. Zu dieser Frage kehrt nun Sokrates zurück. Wenn wir, sagt er, die Vergleichung der Wörter mit den Gemälden weiter verfolgen, so finden wir daß man in ein Gemälde entweder

---

[1]) Unter den Erklärern des Kratylos herrscht Streit darüber, welchen Sinn Platon in diesem Werke mit den Ausdrücken *ὄνομα* und *ῥῆμα* verbunden habe. Theodor Benfey vertritt in seiner Schrift: „Über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylos" Göttingen 1866 S. 139 f. die Ansicht, daß *ὄνομα* nicht Nennwort sondern überhaupt jedes Wort und *ῥῆμα* nicht Zeitwort oder Aussagewort, überhaupt nicht ein einzelnes Wort sondern „eine Verbindung von Wörtern bedeutet, welche zwar keinen satzlichen aber einen selbständigen Sinn gewärt" — womit Steinthal, Geschichte der Sprachwißenschaft bei den Griechen und Römern, Berlin 1890 I S. 138 in Betreff des Wortes *ῥῆμα* übereinstimmt. Diese Ansicht ist aber mit der vorliegenden Stelle des Kratylos nicht zu vereinigen. Der Satz, sagt Platon, ist eine Verbindung von *ὄνομα* und *ῥῆμα*. Wäre nun *ῥήμα* im Sinne Benfeys zu verstehen, so wären Aussagen wie: Sokrates schläft, das Waßer ist warm, ich habe Hunger, oder auch mehrgliedrige Aussagen wie: der Leib stirbt, aber die Seele stirbt nicht, keine Sätze, weil sie keine *ῥήματα* enthalten. Daraus folgt, daß *ῥῆμα* an dieser Stelle nichts anderes bedeuten kann als Aussage schlechthin, gleichviel ob sie aus Einem Worte besteht oder aus mehreren.

alle Farben und Züge des darzustellenden Dinges aufnemen kann, oder daß man einiges weglaßen, anderes hinzufügen kann; im ersten Falle wird das Bild ein gutes sein, im zweiten Falle wird es zwar auch ein Bild sein, aber ein schlechtes. Wird nun das Wesen eines Dinges in Buchstaben und Silben nachgebildet, so kann auch diese Nachbildung entweder alles dem Dinge zukommende enthalten, dann wird sie eine gute sein, oder sie kann einiges hinzufügen, anderes weglaßen, dann wird sie zwar noch immer eine Nachbildung sein, aber eine schlechte. Demnach kann auch diese Art von Nachbildungen gut oder schlecht, und der die Wörter bildende Gesetzgeber ein guter oder schlechter Meister sein. — Kratylos will dieß nicht zugeben; er meint, wenn in einem Worte Buchstaben weggelaßen oder hinzugefügt oder auch nur versetzt seien, so sei das Wort nicht nur unrichtig sondern gar nicht geschrieben, es sei eben nicht mehr dieses sondern ein anderes Wort. — Sokrates erwidert, dieß möge wol für Zalen und Quantitäten gelten, jede Zal werde, wenn man etwas wegneme oder hinzusetze, eine andere Zal; bei Qualitäten aber und Nachbildungen (*τοῦ δὲ ποιοῦ τινος καὶ ξυμπάσης εἰκόνος* p. 432 B) sei dieß anders, die Nachbildung dürfe gar nicht alles und jedes enthalten was dem Dinge selbst eigen sei, denn sie wäre dann keine Nachbildung mehr sondern wiederum das Ding selbst. Wenn etwa ein Gott den Kratylos nicht nur in seiner äußeren Erscheinung, sondern auch mit all seinen inneren Eigenschaften, seiner Seele und Vernunft nachschüfe, so wäre dieß nicht eine Nachbildung des Kratylos sondern ein zweiter Kratylos. Mithin, schließt Sokrates, werden wir auch für die sprachliche Nachbildung oder das Wort nicht fordern dürfen, daß sie dem Dinge vollständig gleichkomme, sondern wir werden zugeben müßen, daß auch ein unangemeßener Buchstabe in einem Wort, ein unangemeßenes Wort in einem Satz und ein unangemeßener Satz in einer Rede vorkommen kann, und daß trotzdem das Ding durch das Wort benannt und durch die Rede besprochen ist, solange nur der Grundzug des Dinges (*ὁ τύπος τοῦ πράγματος* p. 432 E) darin enthalten ist. Es giebt somit gute und schlechte Benennungen und Aussagen von den Dingen, je nachdem sie alles oder nur einiges angemeßene enthalten — was Kratylos zugiebt (p. 431 C—433 B).

4) Da aber Sokrates auf Grund des bisher gewonnenen Ergebnißes die Untersuchung fortfüren will, erneuert Kratylos ungeachtet der soeben ausgesprochenen Zustimmung seinen Widerspruch und bringt abermals die Behauptung vor, daß es unangemeßene Wörter nicht gebe. Sokrates unternimmt daher einen vierten Beweisgang, in welchem er den Kratylos aus dem tatsächlichen Bestande der Sprache widerlegt. Er erinnert zu diesem Ende an seine früheren Bemerkungen über die Bedeutung der einzelnen Buchstaben und stellt neuerdings im Einvernemen mit Kratylos fest, daß der Laut R für die Begriffe der Bewegung und der Härte, der Laut L für die Begriffe der Weichheit und der Zartheit die paßenden Zeichen seien. Nun enthält aber das griechische Wort für den Begriff Härte *(σκληρότης)* die beiden Zeichen neben einander, es kann also nicht als der von Natur aus angemeßene Ausdruck für den Begriff der Härte gelten, und wenn es trotzdem von jedem in diesem Sinne verstanden wird, so kann dieß nicht auf seiner Ähnlichkeit mit dem Begriffe der Härte sondern nur auf Übereinkunft und Gewohnheit beruhen. Ein gleiches gilt von den Zalen, bei welchen es ganz unmöglich ist die Ausdrücke für die einzelnen Zalen nach der Ähnlichkeit zu bilden. Da Kratylos diese Ausfürungen ohne Bemerkung hinnimmt, erklärt Sokrates dieses Stillschweigen für Zustimmung ansehen zu wollen (*τὴν γὰρ σιγήν σου ξυγχώρησιν θήσω* p. 435 B), und stellt demnach fest, daß die Ähnlichkeit nicht ausreiche um die Bedeutung der Wörter zu erklären, sondern daß man zu diesem Ende auch das gröbere Hilfsmittel der Übereinkunft heranziehen müße (*ἀναγκαῖον καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι τῇ ξυνθήκῃ εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα* p. 435 C).

b) Bedeutung der Wörter für die Erkenntniß der Dinge.

(c. 42 und 43.)

Sokrates richtet nun an Kratylos die Frage, worin das Vermögen *(δύναμις)* der Benennungen bestehe? Kratylos erwidert, es bestehe darin, daß die Wörter die Kraft haben zu belehren; durch die Kenntniß der Wörter lerne man auch die Dinge kennen, und zwar sei die Erforschung der Wörter nicht nur der beste sondern

sogar der einzige Weg um zur Erkenntniß der Dinge zu gelangen. Dieser Behauptung setzt Sokrates zwei Einwendungen entgegen.

1) Die erste derselben (c. 42) ist die, daß man auf dem von Kratylos angegebenen Wege zu unsicheren und widersprechenden Ergebnißen komme und oft Gefahr laufe sich zu täuschen. Wenn nämlich der erste Namengeber eine irrige Meinung von den Dingen hatte und auf Grund derselben die Namen bildete, so müße notwendig auch derjenige irren, der aus diesen Namen seine Kenntniß schöpfe. Kratylos erwidert, indem er nochmals auf seine früheren Behauptungen zurückkommt, der Namengeber müße ein Wißender gewesen sein, da sonst die von ihm festgesetzten Namen eben keine Namen wären; überdieß sei das beste Zeugniß für die Richtigkeit der Benennungen darin gelegen, daß sie alle unter einander übereinstimmen, wie denn auch Sokrates vorhin alle Wörter aus Einem Gesichtspunkte, nämlich aus der Lehre vom Fluß aller Dinge richtig erklärt habe. Diesen Grund läßt aber Sokrates nicht gelten, denn der Namengeber könnte auch dann, wenn seine Grundansicht eine irrige gewesen sei, doch alle Wörter mit ihr in Übereinstimmung gebracht haben. Überdieß sei diese Übereinstimmung keineswegs erwiesen, denn die Wörter ließen sich ebenso gut auf den Stillstand wie auf den Fluß der Dinge zurückfüren. Sokrates weist dieß an einigen Beispielen nach, von welchen Eines, nämlich das Wort *ἐπιστήμη* (Erkenntniß) aus der früheren Reihe herübergenommen ist. Er leitet dieses Wort jetzt davon her, daß die Erkenntniß die Seele bei den Dingen zum Stillstande bringe (*ἵστησιν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχήν* p. 437 A), und meint, diese Ableitung sei noch richtiger als die frühere, in welcher er das Wort auf die Bewegung der Dinge zurückgefürt hatte (siehe S. 8). Ebenso könne man die *ἱστορία* (Wißenschaft) daraus erklären, daß sie den Fluß der Dinge zum Stehen bringe (*ἵστησι τὸν ῥοῦν*). Aber im Gegensatz zu der erdrückenden Fülle seiner früheren Worterklärungen giebt Sokrates hier nur wenige Beispiele und begnügt sich zu bemerken, daß er sie leicht vermehren könnte (p. 437 C). Kratylos hält ihm denn auch sofort entgegen, daß die überwiegende Mehrzal der Wörter auf das Fließen der Dinge hinweise. Sokrates aber erwidert, die Richtigkeit der einen oder anderen Ansicht könne nicht dadurch

erwiesen werden daß man die Wörter gleich Stimmtäfelchen zusammenzäle und nach der Stimmenmehrheit entscheide — was Kratylos zugiebt.

2) Die zweite Einwendung des Sokrates ist die folgende. Nach den wiederholten Erklärungen des Kratylos sei der Namengeber ein Wißender gewesen und habe auf Grund seiner Kenntniß der Dinge die Namen derselben bestimmt. Allein, fragt Sokrates, wenn die Kenntniß der Dinge nur durch die Kenntniß ihrer Namen erworben werden kann, auf welche Weise lernte der Namengeber selbst die Dinge kennen, die damals noch keine Namen hatten? Das Gewicht dieser Einwendung muß Kratylos anerkennen (*δοκεῖς τί μοι λέγειν ὦ Σώκρατες* p. 438 B), er meint aber, die erste Namengebung sei wol durch eine höhere als die menschliche Kraft erfolgt, und darum müßten die Namen auch richtig sein. Woher aber, fragt Sokrates, kommt dann die Verschiedenheit der Wörter, deren einige auf das Fließen, andere auf das Beharren der Dinge hinweisen? Welche Wörter sind nun die richtigen? Um dieß zu entscheiden bleibt nichts übrig als noch hinter die Wörter zurückzugehen, und etwas aufzusuchen was uns ohne Hilfe der Wörter die Wahrheit der Dinge offenbart, und dieß ist nur in der Weise möglich daß wir trachten die Dinge durch sich selbst, und insoferne sie mit einander verwandt sind, eines durch das andere kennen zu lernen. Selbst dann aber wenn es wirklich einen doppelten Weg zur Erkenntniß gäbe, einen durch die Wörter die bloß Nachbildungen sind, und einen durch die Dinge selbst, dann wäre gewiß der zweite der vorzüglichere. Dieser Bemerkung stimmt Kratylos zu.

c) Abweisung der heraklitischen Lehre.

(c. 44.)

Aber auch darauf wollen wir achten, färt Sokrates fort, daß wir uns nicht durch die Wörter, die das Fließen der Dinge anzudeuten scheinen, weismachen laßen daß alles immer im Fluße sei. Wenn wirklich die Namengeber dieß durch die Wörter ausdrücken wollten, so wollen wir uns nicht in den Strudel nachziehen laßen, in dem sie umhergetrieben werden. Denn nicht darum handelt es sich, ob ein einzelnes schönes Antlitz sich ver-

ändert oder nicht, sondern ob es richtig ist, was mir oft im Traume vorschwebt, daß das an sich Schöne, das an sich Gute und alles von dieser Art etwas *ist*, und ob es das was es ist, immer ist. Kratylos giebt das Sein dieser Dinge zu. Wenn nun dem so ist, färt Sokrates fort, wie könnten wir von diesen Dingen sagen daß sie *seien* und daß sie so und so beschaffen seien, wenn sie uns immer unter der Hand verschwänden und, noch während wir von ihnen reden, andere würden? Und umgekehrt: wie könnte das was immer auf gleiche Weise ist und nie aus seinem Begriffe heraustritt (*μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ἰδέας* p. 439 B), sich verändern? Ja sogar die Erkenntniß selbst müßte, wenn alles immer im Fluße wäre, ebenfalls immer ein anderes werden, so daß es unter dieser Voraussetzung weder Erkenntniß gäbe noch erkennbares.

Es könne demnach, schließt Sokrates, nicht Sache eines vernunftbegabten Menschen sein, sich und seine Seele den Wörtern und Wortbildnern anzuvertrauen, und zu glauben daß gleich den von Katarrhen befallenen Menschen auch alle Dinge an Flüßen und Katarrhen leiden und nichts gesundes und haltbares an sich haben. Doch möge Kratylos da er noch jung und frisch sei, das besprochene noch weiter überdenken, und wenn er das rechte gefunden zu haben glaube, es dem Sokrates mitteilen. Kratylos sagt dieß zu, bemerkt aber nochmals mit Nachdruck, daß er schon jetzt in diesen Dingen nicht unbewandert sei und gerade infolge seines Nachdenkens die heraklitische Lehre für die wahre halte.

Zur Erläuterung.

A. Die Streitfrage.

Der Plan des Kratylos zeigt in seinen Grundlinien Ähnlichkeit mit Verhältnißen, die uns auch in zwei anderen Werken Platons, im Protagoras und am schärfsten ausgeprägt im Menon begegnen. Das Gespräch setzt sich nämlich aus zwei Hauptabschnitten zusammen, in welchen eine und dieselbe Frage scheinbar in entgegengesetztem Sinne beantwortet wird. Die Frage lautet in allgemeinster Faßung: worauf beruht die Bedeutung der Wörter? ist sie eine conventionelle oder natürliche? d. h. sind die Namen der Dinge durch menschliche Willkür bestimmt *(θέσει)* oder durch die Natur der Dinge gegeben *(φύσει)*? Im ersten Abschnitt des Werkes wird durch Hermogenes die Willkürtheorie, im zweiten durch Kratylos die Naturtheorie vertreten, beide Theorien aber werden von Sokrates bekämpft, welcher zuerst gegenüber dem Hermogenes die Naturtheorie verteidigt, dann aber gegenüber dem Kratylos nachweist daß die Naturtheorie nicht ausreicht um die Bedeutung der Wörter zu erklären, sondern daß zu diesem Ende auch die menschliche Willkür als Hilfsmittel herangezogen werden muß. Der Gegensatz ist demnach kein so vollständiger wie im Protagoras und namentlich im Menon. In letzterem Werke beweist Sokrates, zuerst daß die Tugend lehrbar, dann daß sie nicht lehrbar ist, so daß die Erörterungen des ersten Abschnittes durch die des zweiten scheinbar völlig umgestoßen werden. Im Kratylos dagegen wird durch das Ergebniß des zweiten Abschnittes dasjenige des ersten nicht umgestoßen sondern nur eingeschränkt, die im ersten Abschnitt völlig verworfene Willkürtheorie wird im zweiten Abschnitt als ein zwar rohes aber unentbehrliches Hilfsmittel für die Benennung der

Dinge anerkannt (*ἀναγκαῖον . . καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι, τῇ ξυνθήκῃ, εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα* p. 435 C).

Die soeben im allgemeinen Umriß angegebene Streitfrage bedarf in mehrfacher Hinsicht einer genaueren Bestimmung. Geht man nämlich mit Kratylos von der Ansicht aus daß mit der Natur der Dinge auch deren Namen gegeben seien, so kann man der Frage nicht ausweichen, wie diese Theorie sich zu der Tatsache stellt daß die Menschen verschiedene Sprachen sprechen, daß also dieselben Dinge verschiedene und zwar sehr ungleichartige Namen füren. Kratylos nun zieht, wie uns gleich im Eingange des Gespräches mitgeteilt wird (p. 383 A), aus seiner Theorie die allem Anschein nach zutreffende Folgerung daß nicht all diese Bezeichnungen wahre Namen der Dinge seien, sondern daß es für jedes Ding nur Einen wahren Namen gebe, der für Hellenen und Barbaren d. h. für alle Menschen derselbe sein müße; er behauptet also im Gegensatz zu dem auf Erden tatsächlich bestehenden Zustande, daß es nur Eine richtige Sprache geben könne, ohne aber eine Erklärung dafür zu geben wieso es trotzdem zur Bildung verschiedener Sprachen kommen konnte. Erst Sokrates in seiner Verteidigung der Naturtheorie versucht diese Erscheinung zu erklären.

Was andererseits die Willkürtheorie anlangt, so kann diese in zweifachem Sinn, in engerer und weiterer Bedeutung genommen werden. Man kann die menschliche Willkür entweder als den Gemeinwillen einer gewißen Menschengruppe (eines Volkes, einer Stadt u. s. w.) auffaßen, welcher Gemeinwille nicht nur durch ausdrücklichen Beschluß sondern auch durch stillschweigende gewohnheitsmäßige Anerkennung zu Stande kommen kann und welchem die Genoßen sich zu fügen haben. Oder man kann die Willkürtheorie bis auf die Individuen ausdehnen und jedem Einzelnen die Befugniß einräumen den Dingen beliebige Namen zu geben. Hermogenes erklärt sich für die zweite Auffaßung. Es steht jedem Einzelnen frei, sagt er, die Dinge zu nennen wie er will, also etwa den Menschen mit dem Worte Pferd und das Pferd mit dem Worte Mensch zu bezeichnen, und überdieß diese Bezeichnungen jederzeit wieder zu ändern. Er vertritt also die Theorie schrankenloser Einzelwillkür, und diese steht im Gegen-

satze nicht nur zur Naturtheorie sondern auch zur Theorie der Gemeinwillkür, welche ihrem Wesen nach die Einzelwillkür ausschließt.

Endlich kommt noch folgender Punkt in Betracht. Die Verschiedenheit der Naturtheorie von der Willkürtheorie bringt es mit sich, daß die Stellung beider zum gegebenen Sprachmaterial eine ganz verschiedene ist. Für die Willkürtheorie liegt die Sache sehr einfach: das Pferd heißt Pferd, weil wir es so wollen, und damit sind alle weiteren Fragen nach dem Verhältniß des Wortes zu dem damit bezeichneten Ding abgeschnitten. Die Naturtheorie dagegen muß auch die Frage in Erwägung ziehen, wie die vorhandenen Wörter sich zum Wesen der durch sie bezeichneten Dinge verhalten, sie gelangt dadurch zu den umfaßenderen Fragen, auf welche Weise überhaupt die Sprache das Wesen der Dinge ausdrücken kann und welches die Mittel sind, die dem Menschen auf Grund seiner leiblichen Organisation zu diesem Ende zur Verfügung stehen. Insolange diese Fragen nicht beantwortet sind, kann die Untersuchung nicht als abgeschloßen und die Naturtheorie nicht als erwiesen gelten.

B. Der erste Hauptabschnitt.

I. Prüfung der Willkürtheorie.

a) Abweisung der Einzelwillkür.

Sokrates beschäftigt sich zunächst mit der Willkürtheorie in ihrer durch Hermogenes vertretenen Gestalt d. h. mit der Theorie der Einzelwillkür. Es ist klar daß die Verwirklichung dieser Theorie jede Möglichkeit des sprachlichen Verkehres zwischen Menschen aufheben würde. Wenn es jedem freisteht den Menschen mit dem Worte Pferd und das Eisen mit dem Worte Holz zu bezeichnen und überdieß diese Bezeichnungen jederzeit zu verändern, so kann keiner wißen, was der Satz „das Pferd ist lahm“ im Munde eines anderen bedeutet. Diese Erwägung liegt so nahe, daß man sich fragen muß warum Sokrates sie mit Stillschweigen übergeht und dem Hermogenes eine andere wenngleich mit ihr verwandte Einwendung entgegensetzt. Der Grund liegt darin daß

durch jene Erwägung die Frage nicht in ihrer principiellen Bedeutung getroffen wird. Principiell lautet die Frage: ob die Befugniß den Dingen Namen zu geben ein Ausfluß der menschlichen Persönlichkeit, ein sogenanntes „angeborenes Menschenrecht“ ist, ob also, wie Hermogenes sagt, der Mensch den Dingen ebenso gegenübersteht wie der Eigentümer seinem Sklaven, deßen Namen er nach Belieben bestimmen und wieder verändern kann. Erst wenn diese Frage *bejaht* wird, ist weiter zu erwägen ob der Mensch im Interesse seines Verkehres mit Anderen auf diese Befugniß ganz oder teilweise zu verzichten hat. Sokrates aber verneint die Frage und hat darum keinen Anlaß sich mit jenen praktischen Erwägungen zu beschäftigen.

Die Einwendung welche Sokrates gegen die Theorie der Einzelwillkür erhebt, gründet sich auf die Unterscheidung der Wahrheit und Falschheit in der menschlichen Rede. Die menschlichen Aussagen über die Dinge können, wie Hermogenes anerkennt, wahr oder falsch sein, sie sind das eine oder das andere, je nachdem sie die Dinge ausdrücken wie sie sind oder wie sie nicht sind (*ὡς ἔστιν, ὡς οὐκ ἔστιν* p. 385 B). Mit der Beschaffenheit der Aussage muß aber diejenige ihrer Teile im Einklang stehen; es ist unmöglich daß die Aussage als Ganzes wahr, und ihre Teile, die Wörter falsch, oder daß die Aussage falsch und die Wörter wahr sind. Wenn man also zugiebt daß richtiges und falsches ausgesagt werden kann, so muß man auch zugeben daß richtige und falsche Wörter gesprochen werden können. Folglich kann nicht jedes Wort, mit welchem man nach dem Belieben des Augenblicks ein Ding bezeichnet, das richtige Wort sein.

Diese Bemerkungen, die in ihrer abstracten Faßung etwas formalistisch klingen, gewinnen volle Anschaulichkeit, wenn wir sie auf einen concreten Fall anwenden. Von den beiden Sätzen „der Mensch ist sterblich“ und „der Mensch ist unsterblich“, ist nach allgemeinem Urteil der erste wahr, der zweite falsch. Wenn wir fragen, wodurch die beiden Sätze sich von einander unterscheiden, und warum wir den einen wahr, den anderen falsch nennen, so ist dieß zuletzt darauf zurückzufüren, daß in dem einen das Wort „sterblich“, in dem anderen das Wort „unsterblich“ vorkommt; jenes ist in Beziehung auf den Menschen richtig

angewandt oder wahr, dieses unrichtig angewandt oder falsch. Indem ich aber dieses Urteil über die Anwendung der beiden Wörter ausspreche, gehe ich von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß jedes derselben und zwar dauernd und unabhängig von meinem Willen zur Bezeichnung eines bestimmten Begriffes dient. Ohne diese Voraussetzung hätte der Ausspruch: ein Satz sei wahr oder falsch, keinen Sinn, weil ich kraft meines suveränen Benennungsrechtes behaupten könnte, daß in meinem Munde das Wort „unsterblich" dasselbe bedeute wie im Munde eines anderen das Wort „sterblich". Die Einwendung des Sokrates reicht also vollständig aus um die Theorie von der *Einzelwillkür* zu widerlegen. Auf die Theorie von der *Gemeinwillkür* dagegen findet sie keine Anwendung. Denn es geht aus ihr nur soviel hervor, daß es ein festes von der Einzelwillkür unabhängiges Verhältniß zwischen den Wörtern und den durch sie bezeichneten Dingen geben muß, ein solches könnte aber immerhin auch durch Gemeinwillen d. h. durch die den Einzelnen bindende ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft einer Menschengruppe hergestellt werden.

b) Abweisung der Willkürtheorie überhaupt und Begründung der Naturtheorie.

1) Function der Sprache.

Da Hermogenes gegenüber der eben besprochenen Einwendung seine Theorie noch immer aufrecht hält, nimmt Sokrates die Frage von einem umfaßenderen Standpunkt auf und fürt den Nachweis, daß überhaupt nicht irgend eine Willkür, es sei die des Einzelnen oder einer Gemeinschaft, sondern nur das von aller Willkür unabhängige Wesen der Dinge für die Bildung und den Gebrauch der Sprache bestimmend sein kann. Den Übergang zu diesen Ausfürungen und zugleich die Grundlage derselben bildet eine kurze Auseinandersetzung mit den Grundlehren der beiden Sophisten Protagoras und Euthydemos.

Sokrates stützt nämlich seinen Beweis auf den Satz, daß die Dinge ein beharrendes von unserer Willkür unabhängiges Wesen haben. Dieser Satz wird aber von den genannten Sophisten ge-

leugnet. Nach Protagoras ist der Mensch das Maß aller Dinge, woraus folgt daß die Dinge für jeden Einzelnen dasjenige *sind* als was sie ihm *erscheinen* d. h. daß die Dinge für jeden ihr besonderes Wesen haben (*ἰδίᾳ αὐτῶν ἡ οὐσία ἑκάστῳ* p. 385 E) und daß demnach von einem beharrenden Wesen der Dinge nicht die Rede sein kann. Euthydemos aber stellt sogar die Behauptung auf, daß allen Dingen alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukomme. Mit diesen beiden Lehren setzt sich Sokrates hier nur kurz auseinander. Das Argument das er ihnen entgegenhält, ist dasselbe deßen er sich schon im Euthydemos (p. 286) bedient hat, und das uns bald in breiterem Rahmen im Theätetos wieder begegnen wird. Wenn, wie Protagoras behauptet, für jeden Menschen dasjenige was er denkt oder spricht, notwendig wahr ist, oder wenn, wie Euthydemos behauptet, alle Menschen in gleicher Weise tugendhaft und lasterhaft sind, so giebt es keinen Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen, guten und schlechten Menschen. Da aber dieser Unterschied nicht geleugnet werden kann, so muß es auch eine objective, vom Dafürhalten des Einzelnen unabhängige Wahrheit geben, welche von den Vernünftigen und Guten erkannt, von den Unvernünftigen und Schlechten nicht erkannt wird. — Dieses Argument wird nachher im Theätetos, wo es eingehend zu besprechen sein wird, von Platon als nicht ausreichend erkannt und daher durch weitere Erwägungen vervollständigt. Hier aber beschränkt er sich auf diese kurze Abweisung jener sophistischen Sätze und geht sofort zu seinen positiven Ausfürungen über.[1])

Diese gliedern sich in zwei Unterabschnitte. Sokrates untersucht zuerst, was die Wörter sind und was sie zu leisten haben (p. 386 E—388 C) und geht dann zu der Frage über, wie die Wörter zu bilden seien (p. 388 C—390 E); der erste Unterabschnitt

[1]) Schleiermacher, der den Kratylos für ein späteres Werk als den Theätetos hält, glaubt einen unterstützenden Grund für seine Annahme auch darin zu finden, daß Platon hier den Protagoras mit einem Argumente bekämpft, gegenüber welchem er ihm „im Theätetos selbst noch einen Ausweg gebahnt hatte“ (Platons Werke II, 2. S. 13 der 3. Aufl.). Der richtige Schluß ist selbstredend der umgekehrte. Unmöglich konnte Platon in einem späteren Werke den Sophisten mit Gründen widerlegen wollen, deren Unzulänglichkeit er selbst in einem früheren Werke nachgewiesen hatte.

beschäftigt sich also mit der *Function*, der zweite mit der *Bildung* der Sprache. Sokrates sondert dieß auch im Ausdruck genau, indem er zuerst vom *ὀνομάζειν* d. h. vom Nennen der Dinge mit den schon gegebenen Namen, und nachher vom *ὀνόματα θέσθαι* d. h. von der Festsetzung der Namen spricht.

Der erste und bedeutungsvollste Gedanke, den Sokrates hier entwickelt, ist der, daß das Sprechen von den Dingen und demnach auch das Nennen als ein Teil des Sprechens (*μόριον τοῦ λέγειν* p. 387 C) ein *Tun in Betreff der Dinge* ist (*πρᾶξίς τις περὶ τὰ πράγματα*). In diesem merkwürdigen Satz ist der Grundgedanke der ganzen platonischen Sprachphilosophie enthalten. Die Sprache kommt für Platon in erster Reihe nicht als ein Verständigungsmittel zwischen den Menschen in Betracht, sondern als ein Tun durch welches der Mensch sich zu den Dingen in Beziehung setzt. Daraus ist nicht etwa zu schließen daß Platon die Bedeutung der Sprache als des obersten Verständigungsmittels verkannt habe, vielmehr wird sich sofort das Gegenteil ergeben; aber den Ausgangspunkt der Betrachtung hat nicht das Verhältniß des Menschen zum Menschen sondern das Verhältniß der Wörter zu den Dingen zu bilden. Dieser leitende Gedanke kommt auch in allen weiteren Ausfürungen zum klaren Ausdruck. Sowie die Dinge ihr beharrendes Wesen haben, sagt Sokrates, ebenso haben die Handlungen ihre Eigenart und müßen gemäß dieser vollzogen werden. Bei jeder Handlung kommen mithin zwei Gesichtspunkte in Betracht: die Eigenart der Handlung selbst, und die Eigenart des Dinges an dem sie vollzogen wird. Sokrates drückt dieß dadurch aus, daß er für jede Handlung einen doppelten Infinitiv, den activen und passiven gebraucht. Um ein Ding zu durchschneiden oder zu verbrennen muß ich so verfaren, wie es die Natur des Schneidens und des Geschnittenwerdens, des Brennens und des Gebranntwerdens mit sich bringt. Da nun auch das Reden und Nennen Handlungen in Betreff der Dinge sind, müßen auch diese so vollzogen werden, wie es die Natur des Redens und Geredetwerdens, des Nennens und Genanntwerdens mit sich bringt (*ᾗ πέφυκε τὰ πράγματα λέγειν τε καὶ λέγεσθαι καὶ ᾧ . . . ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι καὶ ᾧ* p. 387 CD). Sowie ich um ein Ding zu durchschneiden mich nicht jedes beliebigen Werkzeuges sondern

nur eines solchen bedienen kann, welches seinem Zweck und seinem Object entspricht (Meßer, Sichel, Pflugschar), ebenso kann ich um ein Ding zu nennen oder von ihm etwas auszusagen, mich nicht jeder beliebigen Lautverbindung sondern nur einer solchen bedienen, welche meinem Zweck und Objecte besonders angepaßt ist. Daraus folgt von selbst, daß jede Theorie verfehlt ist welche die Sprache als ein Product der Willkür betrachtet, mag man darunter die Willkür eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft verstehen.

Die nächste Aufgabe ist naturgemäß die, den Inhalt jenes eigentümlichen „Tuns in Betreff der Dinge" genauer zu bestimmen. Sokrates stellt daher die Frage auf: was tun wir indem wir die Dinge nennen? (*ὀνομάζοντες τί ποιοῦμεν;* p. 388 B). Seine Antwort lautet: wir belehren einander und unterscheiden die Dinge nach ihrer Beschaffenheit, und demnach ist das Wort ein Werkzeug für die Belehrung und für die Unterscheidung des Wesens der Dinge (*διδασκαλικόν τι ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας*). Hier kommt also auch die Function der Sprache als des obersten Verständigungsmittels zur Geltung, aber wieder in einer eigentümlichen und für Platon charakteristischen Weise. Von all den zallosen seelischen Regungen und Verrichtungen, zu deren Ausdruck die Sprache dient, wie Lust und Schmerz, Liebe und Haß, Befehl und Verbot, Lob und Tadel, faßt Platon eine einzige ins Auge: die gegenseitige Belehrung. Daß Platon sich über alle diese Verwendungen der Sprache klar war, steht außer Frage. Wenn er dennoch aus ihnen die Belehrung allein heraushebt, so kann dieß nur bedeuten: daß er diese allein als die wesentliche Function der Sprache und alle übrigen nur als minder wesentliche Hinzukommniße ansieht. Trotz dieser Einschränkung aber scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen. Das Sprechen und Nennen ist wie wir wißen ein Tun in Betreff der *Dinge*, und damit steht es im Einklang wenn Platon das Wort als ein Werkzeug zur Unterscheidung des Wesens der Dinge erklärt. Die Belehrung aber ist ein Tun in Betreff der *Menschen* und scheint daher in jenen Oberbegriff nicht zu paßen. Die Aufklärung liegt darin, daß in Wahrheit die beiden Functionen des Belehrens und Unterscheidens in Eins zusammenfallen. Gerade dadurch daß die

Sprache das Wesen der Dinge unterscheidet, besitzt sie die Eignung als Mittel der Belehrung zu dienen, denn Wißen heißt nichts anderes als das Wesen der Dinge kennen. Diese wesentliche Einheit der beiden Functionen wird von Sokrates selbst an einer späteren Stelle ausdrücklich ausgesprochen. Die Richtigkeit der Wörter, sagt er p. 428 E, besteht nach unserer Darstellung darin daß sie anzeigen wie die Dinge beschaffen sind, der Belehrung halber werden also die Wörter gesprochen.

Wir haben mithin aus diesen Erörterungen festzuhalten, daß Platon die primäre Function der Sprache darin erkennt, daß sie die Dinge nach ihrem Wesen zu unterscheiden hat, woraus sich als unmittelbare Folge ergiebt daß sie ein geeignetes Mittel gegenseitiger Belehrung ist.

2) Bildung der Wörter.

Mit der Feststellung der Function der Sprache ist die Grundlage gegeben um die Untersuchung über die Bildung der Wörter in Angriff zu nemen. Sokrates sondert diese wieder in zwei Fragen: wer hat die Wörter zu bilden? und nach welchen Grundsätzen ist dabei zu verfaren? Die Beantwortung der ersten Frage ist vom Standpunkte Platons aus einfach, die der zweiten aber schwierig, weil hier zugleich erwogen werden muß, welche Mittel vorhanden sind um die der Wortbildung gesetzte Aufgabe zu erfüllen. In den nächstfolgenden Erörterungen wird daher nur die erste Frage von Sokrates endgiltig beantwortet, hinsichtlich der zweiten aber vorläufig nur eine allgemeine Grundregel aufgestellt. Seine Ausfürungen in Betreff des Wortbildners laßen sich in drei Sätze zusammenfaßen.

1) *Die Bildung der Wörter ist Sache eines besonderen Fachmannes.* Da das Wort ein Werkzeug ist, welches wie jedes andere Werkzeug z. B. das Weberschiffchen, einer besonderen Function zu dienen hat, so muß es gleich allen anderen Werkzeugen von einem hiezu besonders geeigneten Fachmanne gebildet werden.

2) *Dieser Fachmann ist ein Gesetzgeber.* Das Wort hat nämlich gegenüber anderen Werkzeugen seine Besonderheit. Wer ein anderes Werkzeug gebraucht, empfängt dasselbe in der Regel aus den Händen deßen der es verfertigt hat, immer aber aus den

Händen eines Einzelnen. Bei der Sprache ist dieß anders, diese wird nicht durch einen Einzelnen sondern durch den Gemeingebrauch oder den Nomos überliefert (*ὁ νόμος ... ὁ παραδιδοὺς αὐτά* p. 388 D). Der Wortbildner hat also nicht für Einzelne sondern für die Gesammtheit gewiße Regeln festzustellen, seine Tätigkeit ist somit ein Stück Gesetzgebung.

3) *Der Wortbildner ist dem Dialektiker untergeordnet.* Jedes Werkzeug, also auch das Wort, muß den Bedürfnißen deßen entsprechen, der es gebrauchen soll. Das Wort zu gebrauchen ist derjenige berufen, der zu fragen und zu antworten weiß d. h. der Dialektiker, dieser also hat die Arbeit des Wortbildners zu leiten, wenn sie gut geraten soll. — Es braucht kaum bemerkt zu werden daß Platon hiemit nicht sagen will daß Wortbildung und Dialektik an zwei verschiedene Personen verteilt sein müßen; auch dann aber wenn sie sich in Einer Person vereinigen, kommt die Oberleitung der Dialektik zu.

In Betreff des *Verfarens* bei der Bildung der Wörter stellt Sokrates an dieser Stelle folgende allgemeine Regel auf. Bei der Verfertigung jedes Werkzeuges kommen zwei Gesichtspunkte in Betracht, der allgemeine und der besondere. Jedes Weberschiffchen muß zunächst die allgemeine Gestalt des Weberschiffchens an sich tragen, es muß aber auch seinem besonderen Zwecke angepaßt sein d. h. es muß ein anderes sein je nachdem es für leinenes oder wollenes, grobes oder feines Gewebe dienen soll. Dieser zweifachen Anforderung hat auch das Wort zu genügen: es muß gebildet sein im Hinblick auf den allgemeinen Grundbegriff des Wortes (*αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα* p. 389 D) — dieß ist wie wir später erfaren der Begriff der Nachahmung — und es soll innerhalb dieses Grundbegriffes für jedes Einzelding den von Natur ihm zukommenden Namen darstellen (*τὸ ἑκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα* ebenda).

Alle diese Sätze sind Ableitungen aus dem obersten Satze, daß das Wort das Wesen des Dinges wiedergeben und dadurch ein Werkzeug der Belehrung sein soll, ihre Geltung wird sich mithin nach der Geltung dieses obersten Satzes bestimmen. In Einer Richtung aber geben sie Anlaß zu einer besonderen Betrachtung. Die Theorie von der natürlichen Bestimmtheit der

Namen kann die Tatsache nicht unbeachtet laßen daß auf Erden so viele verschiedene Sprachen gesprochen werden. Denn aus dieser Theorie scheint zu folgen daß es nur Eine richtige Sprache geben kann, und daraus würde sich weiterhin ergeben daß von allen gesprochenen Sprachen im besten Fall Eine, möglicher Weise auch gar keine die richtige sein kann. Auch Platon ist an dieser Frage nicht vorübergegangen, aber er will die eben angefürten Folgerungen nicht gelten laßen, sondern den Nachweis füren daß auch auf Grund seiner Theorie die Bildung mehrerer Sprachen denkbar sei. Jedes Wort, sagt er p. 389 D f., muß zwar dem Dinge das es bezeichnen soll, von Natur aus angemeßen sein, aber daraus folgt nicht, daß jedes Ding immer und überall mit denselben Lauten und Silben bezeichnet werden muß. Denn auch verschiedene Schmiede, welche das gleiche Werkzeug verfertigen, verwenden nicht dasselbe Eisen, und doch bringt jeder von ihnen, er sei Hellene oder Barbar, das richtige Werkzeug hervor, soferne er dieselbe Idee wenngleich in anderem Eisen darstellt. So können auch hellenische und barbarische Wortbildner richtige Wörter bilden, wenn sie nur die Form des Namens wie sie jedem Ding im besonderen zukommt, in was immer für Silben zum Ausdruck bringen. — Allein dieser Beweis ist durchaus nicht überzeugend. Denn zwei Schmiede welche die gleichen Werkzeuge, also etwa zwei Hämmer verfertigen, verwenden dazu nicht verschiedenes *Eisen* sondern nur verschiedene *Stücke* Eisens. Von diesen aber gilt dasselbe was Platon im Protagoras (p. 329 D) von verschiedenen Stücken Goldes bemerkt: sie sind einander im Wesen gleich und unterscheiden sich nur durch ihre Größe. Daher werden zwei richtig gearbeitete Hämmer, deren einen ein griechischer, den anderen ein barbarischer Schmied verfertigt hat, in ihrer Verwendbarkeit einander gleichstehen und können beliebig mit einander vertauscht werden. Ganz anders aber verhält es sich mit den Wörtern. Wenn man, die Analogie festhaltend, die Laute und Silben als das Material ansieht aus welchem die Wörter gebildet sind, so wird man sagen müßen daß die Wörter ἄνθρωπος und homo aus sehr verschiedenem Material bestehen. Auch kann von einer Vertauschung derselben nicht die Rede sein: der griechische Redner kann mit dem lateinischen, der römische mit dem

griechischen Worte nichts anfangen, weil es von seinen Hörern nicht verstanden wird. Der von Platon gefürte Beweis muß mithin als mißlungen erklärt werden; doch ist damit nicht die Naturtheorie selbst unterlegen, denn aus dieser scheint gerade zu folgen daß es nur Eine richtige Sprache geben kann. Überdieß kommt die Frage für den weiteren Verlauf des Gespräches nicht mehr in Betracht, weil im zweiten Abschnitt ohnehin die Naturtheorie zu Gunsten der Willkürtheorie, welche die Bildung beliebig vieler Sprachen zuläßt, sehr erheblich eingeschränkt wird.

II. Die Richtigkeit der Wörter nach der Naturtheorie.

a) Das homerische Benennungsgesetz.

Die bisher von Sokrates entwickelten Ansichten und Forderungen sind nicht aus den Verhältnißen einer geltenden Sprache abgeleitet sondern reines Denkergebniß, sie enthalten die Darstellung eines idealen Zieles welches nach Sokrates Ansicht in der Sprache verwirklicht werden soll. Eine solche Darstellung bringt naturgemäß die Aufgabe mit sich, das ideale Ziel an der Wirklichkeit und umgekehrt diese an der Idee zu meßen; mit anderen Worten: zu untersuchen inwieweit und auf welche Weise die Sprache, für Platon also zunächst die griechische Sprache, die ideale Bestimmung erfüllt durch ihre Lautverbindungen das Wesen der Dinge wiederzugeben. Dieß ist das von Sokrates (p. 391 A B) angekündigte Problem für den nun folgenden großen etymologischen Abschnitt (c. 11—37). Der ganze Abschnitt gliedert sich in drei Unterabschnitte. Im ersten (c. 11—14) sucht Sokrates die Ansicht Homers über die Benennung der Dinge zu erforschen; im zweiten (c. 15—33 Anf.) untersucht er, ob aus der Sprache selbst ein Gesetz und zwar insonderheit ein auf die heraklitische Lehre gegründetes Gesetz für die Benennung der Dinge zu erweisen sei; im dritten endlich (c. 33 Mitte—37) entwickelt er seine eigenen Anschauungen über die Richtigkeit der Wörter.

Indem wir aber den nun folgenden Ausfürungen des Sokrates nachgehen, verlieren wir für einige Zeit den sicheren Boden auf dem wir uns bisher bewegt haben. An Stelle der strengen folgerichtigen Entwickelung, mit der uns Sokrates bisher Schritt für

Schritt vorwärts gefürt hat, tritt ein spielendes Verfaren, die Darstellung gerät in Umwege und Abwege die sich ins ziellose zu verlieren scheinen, bis endlich Sokrates zum Ausgangspunkt zurückkehrt und nun wieder auf dem geraden Wege sachlicher Untersuchung die Frage nach der Richtigkeit der Wörter zu beantworten sucht.

Bezeichnend für die Verschiedenheit des Verfarens in diesem und dem vorhergehenden Abschnitt ist schon der Eingang beider. Sokrates eröffnet beide Abschnitte mit einem Ausfall auf die Geldmacherei der Sophisten, deren Weisheit nur reichen Leuten zugänglich sei, weil nur diese den dafür geforderten Preis bezalen können (p. 384 Bf. p. 391 Bf.). Während er aber im ersten Abschnitt daran die Ankündigung knüpft daß er selbst die Sache untersuchen wolle, erklärt er zu Beginn des zweiten Abschnittes, er wolle in Ermangelung der Sophistenweisheit bei Homer und anderen Dichtern Umschau halten, um aus ihnen zu lernen wie es sich mit der Richtigkeit der Wörter verhalte. Nun wißen wir aus anderen Werken und namentlich aus einer ausfürlichen Darlegung im Protagoras, wie Platon über die Weisheit denkt die aus den Dichtern zu holen ist. Während Protagoras in dem seinen Namen fürenden Gespräche (p. 338 E) die Vertrautheit mit den Dichterstellen und die Fähigkeit sie auszulegen für das wichtigste Stück der Bildung erklärt, setzt Sokrates bald nachher (p. 347) auseinander daß die Beschäftigung mit den Dichtern dem Treiben jener ungebildeten Menschen gleiche, die zu ihren Gelagen Flötenspielerinnen und Tänzerinnen einladen, um sich durch deren Künste die Zeit zu vertreiben, die sie mit eigenen Gedanken nicht auszufüllen wißen. Edle und gebildete Männer aber vermögen sich aus eigenen Mitteln zu unterhalten, sie suchen durch eigenes Nachdenken die Wahrheit zu finden, und laßen die Dichter beiseite, in deren Reden jeder hineindeuten kann was er will. — Wir wißen also im vorhinein was es zu bedeuten hat, wenn Sokrates sich aus den Dichtern über die Richtigkeit der Wörter belehren will.

Um die Ansicht Homers über diese Frage zu erforschen wält Sokrates folgenden Weg. Manche Dinge, sagt er, füren bei Homer zwei Namen, so werde das Söhnchen Hektors bald Ska-

mandrios, bald Astyanax genannt. Wennn man also ermitteln könne welchen dieser Namen Homer für den richtigen gehalten habe, so werde sich daraus erkennen laßen wie er über die Richtigkeit der Wörter gedacht habe. Nun sage Homer, die „Troer" hätten das Knäblein Astyanax genannt[1]), damit habe er die troischen *Männer* gemeint, und daraus folge „offenbar" *(δῆλον ὅτι)* daß der Name Skamandrios von den Weibern gebraucht worden sei; da aber im allgemeinen die Männer vernünftiger seien als die Weiber, so sei zu schließen daß Homer den Namen Astyanax für den richtigen gehalten habe. Nun bedeute Astyanax dasselbe wie Hektor, denn Hektor sei der Besitzer, Astyanax der Beherrscher, und ein Ding besitzen heiße soviel wie es beherrschen. Somit bestehe nach Homer die Richtigkeit der Namen darin daß der Sohn nach dem Vater benannt werde, und man müße demnach den Sprößling eines Löwen einen Löwen, den Sprößling eines Pferdes ein Pferd, sowie überhaupt jedes Ding nach seinem Erzeuger nennen.

Man weiß nicht worüber man sich mehr verwundern soll, über die Ableitung dieses angeblich homerischen Gesetzes oder über seinen Inhalt. Mit Recht hat schon Schleiermacher (II, 2 S. 319) darauf hingewiesen daß Homer an anderer Stelle sage (Il. VI 502, 503), Hektor selbst habe sein Söhnchen Skamandrios, die anderen haben es Astyanax genannt, woraus man vielmehr schließen müßte daß der Name Skamandrios als der vom Vater gebrauchte der rechte sei. Wir haben es also hier mit einer ähnlichen Parodie der sophistischen Interpretationskünste zu tun wie in jenem Abschnitt des Protagoras (c. 26—31) wo Sokrates das Gedicht des Simonides erklärt. Beide Stücke ergänzen sich gegenseitig. Im Protagoras zeigt Sokrates seine Kunst darin daß er den Versen des Simonides zwei direct entgegengesetzte Deutungen giebt (s. Bd. I S. 37 dieser Studien). Hier ist das Kunststück ein anderes. Sokrates giebt zwar nur Eine Deutung, aber er erlaubt sich eine viel größere Gewaltsamkeit mit den Worten des Dichters und unterschiebt diesem Ansichten, von welchen in seinen Worten keine Spur zu finden ist.

---

[1]) Il. XXII 506 *Ἀστυάναξ ὃν Τρῶες ἐπίκλησιν καλέουσιν.*

Daß Sokrates nicht beabsichtigen kann durch ein solches Verfaren zu ernsten Ergebnißen zu gelangen, ist von selbst klar und wird durch seine nächsten Ausfürungen bestätigt. Vor allem erweist sich das angeblich homerische Benennungsgesetz als völlig nichtssagend. Es liefert nämlich nicht den geringsten Beitrag zur Lösung der Frage nach der Richtigkeit der Namen, sondern schiebt lediglich die Frage um ein Glied zurück, und selbst dieß nur scheinbar. Wenn der Sprößling eines Löwen ein Löwe zu nennen ist weil sein Erzeuger ein Löwe ist, so erhebt sich sofort die Frage, woher der Erzeuger seinen Namen fürt, und dieselbe Frage wiederholt sich bei diesem und allen früheren Erzeugern. Das Gesetz ist also eine offenkundige Nasfürung. Noch merkwürdiger aber als das Gesetz selbst ist die von Sokrates ihm gegebene Auslegung. Daß Sokrates hier eine Tücke im Sinne hat, geht schon daraus hervor daß er dem Hermogenes die Warnung zuruft: gieb acht daß ich dir nicht ein Bein stelle (*φύλαττε γάρ με μή πῃ παρακρούσωμαί σε* p. 393 C). Das homerische Gesetz, sagt Sokrates, ist dahin zu verstehen, daß alles was *auf naturgemäße Weise* erzeugt wird, nach seinem Erzeuger zu benennen ist; es soll also nicht nur der Sprößling eines Löwen ein Löwe sondern auch der Sohn eines Königs ein König und der Sohn eines Schönen oder Guten ein Schöner oder Guter heißen, denn wenn nicht ein Wunder geschieht (*ἐὰν μὴ τέρας γίγνηται* p. 394 A), so bringt jedes Ding wieder ein Ding seiner Gattung hervor. Wenn aber dennoch ein Wunder geschähe und etwa von einem Pferde ein Kalb, von einem Menschen ein nicht menschenartiges Wesen, von einem Baume eine fremdartige Frucht hervorgebracht würde, sowie auch dann wenn von einem frommen Manne ein Ruchloser abstammte, in all diesen Fällen wäre das hervorgebrachte nicht nach seiner Abstammung sondern nach seiner Gattung zu benennen.

Mit diesen scheinbar selbstverständlichen Erläuterungen welchen Hermogenes ausdrücklich zustimmt, ist das angebliche homerische Benennungsgesetz völlig umgestoßen. Denn wenn nur das naturgemäß geborene nach seinem Erzeuger, das anders geborene aber nach seiner Gattung benannt werden soll, so ist für die Benennung nicht die Abstammung sondern die Gattung maßgebend,

und die Benennung nach der Abstammung ist nur dann zuläßig, wenn der Abstammungsname mit dem Gattungsnamen zusammenfällt. Dieß wird allerdings in der einen Reihe von Beispielen die Platon anfürt, nämlich bei der tierischen und pflanzlichen Erzeugung nahezu ausnamslos zutreffen: ein Rind wird immer Rinder, eine Eiche immer Eicheln hervorbringen. In den Fällen dieser Art darf man unbedenklich das entsproßene nach dem Erzeuger benennen, weil man gewiß ist mit dem Abstammungsnamen auch die Gattung zu treffen; hier wird demnach die Ungiltigkeit des angeblich homerischen Benennungsgesetzes verschleiert. Anders aber, wenn es sich nicht um Gattungseigenschaften sondern um Individualeigenschaften, um Leibes- und Gemütsbeschaffenheit, Lebensstellung und anderes dergleichen handelt. Nun sagt zwar Platon, das Gesetz finde auch in diesen Fällen Anwendung, insoferne nicht durch ein Wunder und gegen die Natur das erzeugte von anderer Gattung sei als der Erzeuger. Aber Platon hat so gut wie wir gewußt, daß es ein ganz alltägliches Wunder ist daß die Söhne eines reichen Mannes nicht reich, die eines schönen Mannes nicht schön, und die eines Staatsmannes keine Staatsmänner sind. Hier also liegt die Unbrauchbarkeit des angeblich homerischen Gesetzes offen zu Tage, und an seine Stelle tritt die bis dahin latent gebliebene, übrigens selbstverständliche Regel, daß die Dinge nicht nach ihrem Erzeuger zu benennen sind sondern nach der Gattung der sie angehören (*οὐ τοῦ τεκόντος δήπου ἔδει τὴν ἐπωνυμίαν ἔχειν ἀλλὰ τοῦ γένους οὗ εἴη; .. πάνυ γε* p. 394 D).

Obgleich nun Platon das angeblich homerische Gesetz in dieser Weise ad absurdum gefürt hat, sagt er sich nicht mit ausdrücklichen Worten davon los. Aber er tut dieß stillschweigend auf eine ebenso feine wie entschiedene Weise. Sokrates nämlich will dem Hermogenes an einer Reihe von Beispielen zeigen, wie die Namen im Sinne seiner bisherigen Ausfürungen zu erklären sind, und geht zu diesem Ende alle Glieder des Tantalidengeschlechtes durch (p. 394 E—396 C). Würde er nun das homerische Gesetz zu Grunde legen, so müßte er mit der Erklärung des Namens Tantalos beginnen und aus diesem die Namen der Abstämmlinge ableiten. Er tut aber das umgekehrte, er beginnt

mit dem jüngsten Sproßen Orestes und steigt von diesem durch alle Glieder bis zum Ahnherrn Tantalos, ja sogar bis zu Zeus, Kronos und Uranos auf. Infolge deßen kann er die Namen nicht aus denjenigen der Vorgänger ableiten, sondern giebt jedem eine selbständige auf die Eigenschaften und Schicksale des Trägers gegründete Erklärung, wobei des Erzeugers mit keinem Worte gedacht wird. Das homerische Benennungsgesetz ist also vollständig abgetan.

Versuchen wir nun uns die Bedeutung dieses Abschnittes klar zu machen, so zeigt sich daß damit für die Frage nach der natürlichen Richtigkeit der Namen gar nichts gewonnen ist. Das Ergebniß ist nur ein negatives, es besteht in der Abweisung des angeblich homerischen Benennungsgesetzes. Sokrates sagt zwar auch positiv, daß die Dinge nach ihrer Gattung zu benennen sind, allein damit wird unsere Kenntniß nicht bereichert. Denn wir wißen schon aus dem früheren, daß das Wort das Wesen *(οὐσία)* des Dinges ausdrücken soll, und dem gegenüber sagt die neue Formulirung nicht mehr sondern weniger. Die Bedeutung des Abschnittes kann also nur in der Satire gegen die sophistischen Auslegungskünste gefunden werden, und diese Ansicht wird darin ihre Bestätigung finden, daß die Lösung der Frage nach der Richtigkeit der Wörter, wie sich weiterhin zeigen wird, von ganz anderen Gesichtspunkten aus in Angriff zu nemen ist.

b) Die sokratischen Etymologien und das heraklitische Benennungsgesetz.

Die Befragung der Dichter hat, wie vorauszusehen war, nicht zum Ziele gefürt: aus Homer ist ein Prinzip für die Richtigkeit der Wörter nicht zu gewinnen. Es muß also ein anderer Weg eingeschlagen werden, und Sokrates wält denjenigen der sich von vorne herein als der natürlichste empfiehlt: die unmittelbare Befragung der Sprache. Er will die Wörter selbst darauf prüfen „ob sie davon Zeugniß geben *(ἐπιμαρτυρήσει)* daß sie nicht von ungefär den Dingen beigelegt sind sondern eine gewiße Richtigkeit haben“ (p. 397 A).

Für die zutreffende Auffaßung der nun folgenden etymologischen Darlegungen des Sokrates ist ein orientirender Vorausblick

erforderlich. Wenn man wie Sokrates die Wörter darauf prüfen will, ob sie im Sinne der Naturtheorie „eine gewiße Richtigkeit" haben d. h. ob sie das Wesen der Dinge in gewißer Weise zum Ausdruck bringen, so muß eine solche Untersuchung um fruchtbar zu sein sich in zwei Stufen gliedern. Es muß zunächst festgestellt werden, auf welche Weise das Wesen der Dinge in Lauten und Silben ausgedrückt werden kann, und es ist dann weiter zu untersuchen, ob das gefundene Prinzip sich in dem gegebenen Sprachmateriale tatsächlich nachweisen läßt. Diesen Weg hat auch Platon eingehalten, aber nicht im vorliegenden sondern erst im nächsten Unterabschnitt. Hier dagegen tritt Sokrates an das gegebene Sprachmaterial heran ohne auch nur angedeutet zu haben, wie er sich dasjenige vorstellt was er die „Richtigkeit der Wörter" nennt. Seiner Untersuchung fehlt somit der leitende Faden; sie kann immer nur die Wörter auf andere Wörter zurückfüren und muß sich daher entweder im Kreise drehen oder im besten Fall auf gewiße Wurzelwörter *(πρῶτα ὀνόματα)* hinauskommen, die zwar den anderen Wörtern zu Grunde liegen, über deren Richtigkeit wir aber nichts aussagen können, weil wir eben noch nicht wißen wie ein richtiges Wort beschaffen sein muß.

Es ergiebt sich aus diesen Erwägungen, daß wir auch in diesem Abschnitt aus den Ausfürungen des Sokrates nicht einen positiven sondern nur einen negativen Gewinn zu erwarten haben: sie können nicht die Frage nach der Richtigkeit der Wörter lösen, sondern nur dartun daß die Frage auf diesem Wege überhaupt nicht zu lösen ist. In dieser Hinsicht bildet demnach der vorliegende Unterabschnitt eine paßende Einleitung für den nächsten und steht dadurch in organischem Zusammenhang mit dem Plane des ganzen Werkes. Freilich aber drängt sich die Bemerkung auf, daß die große Ausdehnung die Platon den etymologischen Spielereien gegeben hat, die Ökonomie des Werkes einigermaßen stört und die Übersicht erschwert.

Die überreiche Fülle der sokratischen Etymologien erklärt sich jedoch aus einem anderen Grunde: Platon verfolgt auch hier den Zweck eine kräftige Satire zu liefern. Diese Absicht ist nicht nur aus den Etymologien selbst mit ihren haarsträubenden Wortverrenkungen zu erkennen, sondern Platon hat sich darüber in

zalreichen eingestreuten Bemerkungen klar ausgesprochen. Unter diesen fallen durch die Häufigkeit der Wiederholung vor allem diejenigen auf, in welchen Sokrates seine ganze etymologische Weisheit auf die Eingebung *(ἐπίπνοια)* des Euthyphron zurückfürt. Die ausfürlichste dieser Bemerkungen stellt er als Einleitung dem ganzen Abschnitt voran. Es sei plötzlich, sagt er, eine große Weisheit über ihn gekommen, und er glaube diese darauf zurückfüren zu müßen daß er des Morgens lange mit dem Prospaltier Euthyphron zusammen gewesen sei, der ihm mit seiner überirdischen Weisheit nicht nur die Ohren vollgemacht sondern auch die Seele gefangen genommen habe (p. 396 C D). Nun besitzen wir das Gespräch, auf welches Sokrates hier anspielt, und kennen daraus den Euthyphron als einen albernen und aufgeblasenen Schwätzer, der sich seiner tiefen Wißenschaft von den göttlichen Dingen und von allem was fromm und unfromm ist, berühmt, und dabei von Sokrates seiner völligen Unwißenheit in diesen Dingen überwiesen wird. Solcher Art also ist die Weisheit, die vorzutragen Sokrates sich anschickt, und er fügt daher die bezeichnenden Worte hinzu, daß er für heute dieser Weisheit freien Lauf laßen, morgen aber sich feierlich von ihr lossagen und reinigen wolle *(ἀποδιοπομπησόμεθά τε αὐτὴν καὶ καθαροῦμεθα)*. Diese Beziehung auf Euthyphron wird von Sokrates noch oftmals wiederholt (p. 399 A, 399 E, 407 D, 409 D, auch p. 428 C), damit es uns immer gegenwärtig bleibe daß es eine Art euthyphronischer Weisheit ist, die wir in dem ganzen Abschnitt zu hören bekommen.

Nicht minder charakteristisch sind die Aussprüche des Sokrates über sein eigenes etymologisches Verfaren. Er erklärt es als eine sehr leichte Sache *(πολλὴ εὐπορία* p. 414 D) in jedes Wort jeden beliebigen Sinn hineinzudeuten, wenn man sich erlauben dürfe nach Belieben Buchstaben einzufügen und wegzulaßen, und er fügt später hinzu, daß man mitunter durch eine ganz kleine Veränderung den Sinn eines Wortes in sein Gegenteil verkehren könne (p. 418 A). Da nun Sokrates von dieser Freiheit des Einschaltens und Auslaßens schrankenlosen Gebrauch macht, kann seine etymologische Kunst niemals versagen. Trotzdem hat er zu größerer Sicherheit noch ein zweites Auskunftsmittel in Bereitschaft. „Gieb acht“ sagt er weiterhin zu Hermogenes „welches

Kunststück ich nun vorbringe.“ Und er setzt nun auseinander, daß man bei Wörtern die man nicht zu erklären wiße, sich einfach aus der Verlegenheit helfen könne, indem man sage daß das Wort von den Barbaren entlehnt und daher in griechischer Sprache nicht zu erklären sei. Dieses Kunststück wird zuletzt noch dahin erweitert, daß man auch sagen könne, ein Wort sei durch Alter entstellt und unkenntlich geworden (p. 421 CD). So hat sich Sokrates nach allen Richtungen gedeckt, und es wird nur von seiner Laune abhängen, ob er durch Zutaten und Auslaßungen den Sinn eines Wortes verkehren, oder ob er mit Hilfe jener Kunststücke die Erklärung ablehnen will.

Es würde zu weit füren hier alle einzelnen Züge anzugeben durch welche Platon den satirischen Charakter dieses Abschnittes bezeichnet, nur muß noch der Kritik gedacht werden, welcher Sokrates selbst seine etymologischen Leistungen unterzieht. Er erklärt zu wiederholten Malen (p. 421 C f., bes. p. 425 E f.), daß es bloß Vorwände und Ausflüchte seien, wenn man ein Wort als barbarisch oder durch Alter entstellt bezeichne, und setzt auseinander, daß man die Frage nach der Richtigkeit der Wörter nicht dadurch lösen könne daß man die einzelnen Wörter immer auf andere zurückfüre, sondern nur dadurch daß man die Wurzelwörter erkläre von welchen alle übrigen abgeleitet seien. „Es ist offenbar“ ruft er mit dem größten Nachdruck aus „daß derjenige der sich als einen Fachmann *(τεχνικόν)* in solchen Dingen ausgiebt, dieß vor allem und auf das klarste an den Wurzelwörtern erweisen muß, oder er möge genau wißen daß er mit den abgeleiteten Wörtern erst recht nur leere Poßen treiben wird (*ἢ εὖ εἰδέναι ὅτι τά γε ὕστερα ἤδη φλυαρήσει* p. 426 B). — Dieser Ausspruch ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Fürs erste enthält er das Urteil des Sokrates über seine eigenen etymologischen Künste: auch er hat die Wörter erklären wollen ohne sich um die Wurzelwörter zu bekümmern, und hat daher leere Poßen getrieben. Ferner aber giebt uns dieser Ausspruch einen Anhaltspunkt um genauer zu bestimmen, wohin Platon in diesem Abschnitt mit seiner Satire zielt. Daß diese im allgemeinen gegen die sophistischen Wortdeuteleien gerichtet ist sowie die des vorhergehenden Abschnittes gegen die sophistische Auslegung der

Dichterstellen, ist klar. Aber der Zuruf des Sokrates richtet sich unverkennbar gegen eine bestimmte Person, gegen Einen, der sich in diesen Dingen als „Fachmann" ausgiebt. Dieser Eine nun kann nach dem Verlauf unseres Gespräches kein anderer sein als Prodikos, von dem uns im Eingang erzält wird, daß er behaupte in seiner Fünfzig-Drachmen-Vorlesung seine Hörer über die Richtigkeit der Wörter vollständig aufzuklären. Ist diese Anname richtig, dann liegt auch die Vermutung nahe, daß die von Sokrates producirten „Kunststücke" in dem Verfaren des Prodikos einen tatsächlichen Hintergrund gehabt haben.

Wenn es nach alledem als feststehend gelten darf daß die sokratischen Etymologien satirisch gemeint sind, so kann nichts darauf ankommen ob sich unter ihnen einzelne richtige finden oder nicht. Die Zal der richtigen Ableitungen ist in jedem Fall eine verschwindend kleine, kaum ein halbes Dutzend unter weit mehr als hundert. Aber auch wenn sie beträchtlich größer wäre, würde nichts daraus folgen, weil Platon bisher kein Prinzip für die natürliche Richtigkeit der Wörter aufgestellt hat und weil gerade das ergebnißlose Umherschweifen der Etymologien uns die Unentbehrlichkeit eines solchen Prinzipes zum Bewußtsein bringen soll. Allein die Etymologien sind trotzdem nicht wallos neben einander gestellt, sondern sie zeigen eine Gliederung und zwar in zwei Gruppen. In der ersten Gruppe (c. 15—25) welche hauptsächlich die Namen von Göttern und Objecten der äußeren Natur enthält, nimmt Sokrates seine Erklärungen von allen möglichen Dingen und Gesichtspunkten her; hier herrscht ein gänzlich regelloses Durcheinander. In der zweiten Gruppe dagegen (c. 16—33) welche die Wörter von ethischer und praktischer Bedeutung enthält, läßt sich Sokrates von der ausgesprochenen Absicht leiten (p. 411 B C) all diese Wörter auf die heraklitische Lehre vom Fluß aller Dinge zurückzufüren, und zwar in der Weise, daß alle Wörter welche etwas gutes, wünschenswertes bedeuten, auf die Bewegung und das Werden, alle Wörter von entgegengesetzter Bedeutung aber auf den Stillstand der Dinge hinweisen sollen. Hier haben wir also wieder ein Benennungsgesetz nach Art jenes früheren angeblich homerischen Gesetzes. Nach dem neuen heraklitischen Gesetze würden die Wörter in zwei große Reihen zer-

fallen, in Ausdrücke für die Bewegung und in Ausdrücke für den Stillstand; innerhalb der Reihen aber würde jeder Unterschied wegfallen, alle Wörter der einen wie der anderen Reihe würden immer nur einen und denselben Gedanken zum Ausdruck bringen: daß die Bewegung das Gute, der Stillstand das Böse sei — gewiß ein Benennungsgesetz seltsamster Art.

Es fragt sich nun: wie haben wir das neue Benennungsgesetz aufzufaßen? ist es ernster zu nemen als das frühere? Platon läßt uns hierüber nicht im Zweifel. Der Wert den er dem neuen Gesetze beilegt, ist schon aus der ihm vorausgeschickten Entstehungsgeschichte zu erkennen. „Ich glaube zu ahnen" sagt Sokrates p. 411 BC „daß es den Menschen der Vorzeit, da sie den Dingen die Namen gaben, ebenso ergieng wie es noch jetzt der großen Zal der Weisen ergeht: sie drehten sich bei der Betrachtung der Dinge so lange herum bis ihnen schwindelte, so daß sie nun glaubten daß nicht sie selbst sondern die Dinge sich immer drehen und bewegen und daß es demnach nichts festes und beharrendes giebt, und eben diesen Gedanken brachten sie in jenen Wörtern zum Ausdruck." — In diesen Bemerkungen wird zunächst die heraklitische Lehre als die Ausgeburt eines schwindelnden Hirnes bezeichnet, und daraus folgt von selbst daß ein auf sie gegründetes Benennungsgesetz nicht höher zu bewerten ist als die Lehre selbst. Immerhin könnte das Gesetz, wenngleich materiell falsch, sich als das in der Sprache tatsächlich herrschende erweisen. Aber auch diese Annahme wird durch die nun folgenden Etymologien ausgeschloßen. Diese nämlich sind von ganz derselben Beschaffenheit wie die früheren, Sokrates treibt dasselbe tolle Spiel mit Buchstaben und Silben wie vorher, und gerade in diese Gruppe gehört sein Ausspruch, daß man in jedes Wort jeden beliebigen Sinn hineindeuten kann, wenn man beliebig Buchstaben einsetzen und auslaßen darf (p. 414 D). Endlich wird auch hier jeder Zweifel beseitigt durch die von Sokrates an einer späteren Stelle (p. 436 E f.) geübte Selbstkritik. Er setzt auseinander daß man die Wörter ebenso gut auf den Stillstand wie auf die Bewegung der Dinge deuten könne, und weist dieß unter anderem an dem Worte *ἐπιστήμη* nach: während er dasselbe vorher (p. 412 A) aus der Bewegungslehre abgeleitet hatte,

meint er nachher, es laße sich noch beßer auf das Stillestehen zurückfüren, indem die Erkenntniß die Seele bei den Dingen zum Stehen bringe (ἵστησιν ἐπὶ τοῖς πράγματι τὴν ψυχήν p. 437 A) [1]). Er sagt sich demnach mit ausdrücklichen Worten vom angeblich heraklitischen Benennungsgesetze los.

c) Platons Sprachideal.

Die Frage des Hermogenes, worin die natürliche Richtigkeit der Wörter besteht, ist noch immer nicht beantwortet; weder das angeblich homerische noch das angeblich heraklitische Benennungsgesetz kann ernstlich in Frage kommen, vielmehr ist die ganze Untersuchung von vorne anzufangen. Allein wenn auch die heraklitischen Wortdeutungen über die Frage selbst keinen Aufschluß geben, so füren sie doch zuletzt dahin daß der weiteren Untersuchung die Richtung gewiesen wird. Hermogenes fordert nämlich den Sokrates auf, nunmehr diejenigen Wörter zu erklären, auf welche dieser bisher alle anderen zurückgefürt hatte: das Gehen, das Fließen, das Hemmen *(τὸ ἰόν, τὸ ῥέον, τὸ δοῦν)*. Hiemit ist die Unterscheidung der Wörter in Wurzelwörter und abgeleitete Wörter angedeutet, und eben diese liegt den weiteren Ausfürungen des Sokrates zu Grunde. Indem aber Sokrates in die weitere Untersuchung eintritt, giebt er die Erklärung ab, daß er nun den Scherz beiseite laßen und die ernsthafte Betrachtung wieder aufnemen wolle. Ich könnte zwar, sagt er (p. 421 C), auch hier mein früheres Kunststück anwenden und mich der Antwort entziehen, indem ich jene Wörter für barbarische ausgebe, allein ich darf nun keine Ausflüchte mehr gebrauchen, sondern muß versuchen der Sache auf den Grund zu gehen. Die Gedanken die Sokrates nun entwickelt, laßen sich in drei Hauptsätze zusammenfaßen.

1) Alle Richtigkeit der Sprache beruht auf der Richtigkeit der Wurzelwörter.

Wenn man die Wörter um sie zu erklären immer auf andere Wörter zurückfürt, so muß man zuletzt auf Wörter kommen

---

[1]) Über die verschiedenen Lesarten der beiden Stellen, deren Abweichungen aber den Gedanken des Sokrates nicht berüren, s. die Anmerkung S. 8.

welche eine weitere Zurückfürung nicht mehr gestatten, sondern als die Grundbestandteile der anderen Wörter und der Sätze zu betrachten sind (*στοιχεῖα τῶν ἄλλων καὶ λόγων καὶ ὀνομάτων* p. 422 A). Wir haben mithin zwei Gattungen von Wörtern zu unterscheiden: Wurzelwörter und abgeleitete Wörter (*πρῶτα, ὕστερα ὀνόματα*). Für beide giebt es zwar nur einerlei Richtigkeit, und diese besteht darin, daß sie insgesammt uns anzeigen sollen wie die Dinge beschaffen sind (*οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων* p. 422 D); da aber die abgeleiteten Wörter ihre Richtigkeit durch Vermittelung der Wurzelwörter erhalten, bestimmt sich unsere Frage genauer dahin: auf welche Weise können uns die Wurzelwörter die Dinge tunlichst klar machen? (*τὰ πρῶτα .. τίνι τρόπῳ κατὰ τὸ δυνατὸν ὅτι μάλιστα φανερὰ ἡμῖν ποιήσει τὰ ὄντα;*) — Die Sätze bedürfen keiner Erläuterung. Zwei Punkte aber sind darin besonders zu beachten. Fürs erste bezeichnet Platon die Wurzelwörter als die Elemente nicht nur der abgeleiteten Wörter sondern auch der Sätze, und es wird sich bald zeigen welchen Sinn er damit verbindet. Fürs zweite giebt Platon schon hier seinen Anforderungen an die Wurzelwörter eine sehr vorsichtige Faßung: er verlangt von ihnen nicht unbedingte sondern nur nach Möglichkeit erreichbare Richtigkeit.

2) *Das richtige Wort soll nicht einzelne Eigenschaften sondern das Wesen der Dinge in Lauten und Silben nachbilden.*

Dieser Satz enthält die Zusammenfaßung der Merkmale, welche nach der Auffaßung Platons den idealen Begriff des Wortes constituiren. Er gelangt zu diesem Begriffe durch folgende Deduction.

Das Wort soll dazu dienen uns gegenseitig die Dinge kundzutun. Wie aber müßen wir es anfangen um uns einander verständlich zu machen? Um dieß zu erkennen wollen wir zunächst von der Sprache absehen und den Fall setzen daß wir gar keine Sprachwerkzeuge besäßen. In diesem Falle müßten wir, wie es die Stummen tun, uns anderer Glieder unseres Leibes bedienen um die Dinge zu bezeichnen. Wir würden also um das leichte und obere auszudrücken die Hand nachahmend zum Himmel erheben, um das untere und schwere auszudrücken sie zu Boden senken, um ein laufendes Pferd anzudeuten würden wir uns be-

mühen die Haltung unseres Leibes soviel als möglich der des laufenden Pferdes ähnlich zu machen. Daraus ergiebt sich das Wesen der Verrichtung, durch welche wir einander die Dinge kundtun: es ist eine Nachahmung, und mithin ist auch das Wort eine Art Nachahmung, und zwar eine durch die Stimme vermittelte Nachahmung eines Dinges (*μίμημα φωνῆς ἐκείνου ὃ μιμεῖται* p. 423 B). Allein dieser Ausspruch bedarf der genaueren Bestimmung. Auch derjenige der das Blöken des Schafes oder das Krähen des Hahnes nachahmt, tut dieß mittels der Stimme, und doch ist eine solche Nachahmung keine Wortbildung. Das Wort ist also eine Nachahmung von besonderer Art und zwar liegt diese Besonderheit in folgendem. Alle anderen nachahmenden Tätigkeiten erfaßen die Dinge nach einzelnen Merkmalen und bringen diese zur Darstellung: die Malerei bildet den Umriß und die Farbe der Dinge nach, die Bildhauerei die körperliche Erscheinung, die Musik und jenes Nachblöken und Nachkrähen die Stimme. Allein die Dinge haben außer jenen äußeren Merkmalen auch ihre eigentümliche Wesenheit *(οὐσία)*, und wer diese in Lauten und Silben nachzubilden vermöchte, der würde damit kundtun was jedes der Dinge *ist* (*δηλοῖ ἕκαστον ὃ ἔστιν* p. 423 E), er würde also leisten was die Sprache leisten soll. Die Nachbildung des *Wesens* der Dinge in Lauten und Silben ist demnach die eigentümliche Aufgabe des Wortes.

3) Um richtige Wörter zu bilden muß man daher zunächst die Laute, dann die Dinge in Gattungen und Arten einteilen, hierauf jedem Dinge die ihm nach der Ähnlichkeit entsprechenden Laute zuweisen, und so aus den Lauten die Silben, aus den Silben die Wörter, aus den Wörtern die Rede bilden.

Bevor Platon das Verfaren entwickelt, durch welches die in seinem Sinne richtigen Wörter, zunächst also die Wurzelwörter zu bilden sind, bemerkt er daß zu diesen letzteren nicht nur die Ausdrücke für das Gehen, Fließen und Hemmen sondern noch viele andere gehören (*καὶ ἄλλα πολλά* p. 424 B). Das Verfaren selbst ist die genaue Ausfürung seiner Idealdefinition des Wortes. Da das Wort das Wesen des Dinges nachbilden soll, und da das Material für diese Nachbildung die menschlichen Laute sind, so wird man ein richtiges Wort nur in der Weise bilden können

daß man es aus den dem Dinge ähnlichsten Lauten zusammensetzt. Zu diesem Ende fordert Platon, daß die Gesammtheit der Laute einerseits, die Gesammtheit der Dinge andererseits auf das genaueste in ihre Gattungen und Arten eingeteilt, hierauf die Dinge mit den Lauten auf ihre Ähnlichkeit verglichen und jedem Dinge die ihm entsprechenden Laute zugewiesen werden. Die Aufgabe die Platon dem Wortbildner stellt, ist also eine ganz gewaltige, sie ist überdieß an die Voraussetzung geknüpft daß es zwischen den Dingen und den Lauten eine Ähnlichkeit giebt. Inwieweit diese Voraussetzung zutrifft und inwieweit demnach das platonische Sprachideal verwirklicht werden kann, wird sich im nächsten Abschnitte zeigen.

Die von Platon hier entwickelte Theorie muß aber noch in anderer Richtung gewürdigt werden, sie ist nämlich nicht nur eine Theorie der Wortbildung sondern weit mehr: sie ist eine Theorie der Redebildung. Wir wollen, sagt Sokrates, indem wir den Dingen die ihnen entsprechenden Laute zuweisen, zunächst aus den Lauten die Silben, aus diesen die Wörter, Nennwörter und Aussagewörter (*ὀνόματα καὶ ῥήματα* p. 425 A), und endlich aus den Wörtern ein Großes, Schönes und Ganzes nämlich die Rede bilden *(τὸν λόγον)*, mag nun die Kunst, die dieß vollbringt, die Benennungskunst oder Redekunst oder was immer für eine sein *(τῇ ὀνομαστικῇ ἢ ῥητορικῇ ἢ ἥτις ἐστὶν ἡ τέχνη)*. Was Sokrates hier beschreibt ist also ein einziger fortlaufender Process, der die Bildung der Wörter nur als ein einzelnes Glied, als die erste Stufe in sich enthält, und der erst in der Bildung der Rede zum Abschluß kommt. Der ganze Process ist demnach auch Gegenstand einer einzigen Kunst, die man Onomastik oder Rhetorik oder wie immer nennen mag, die aber erst in ihrer Vollendung, in der Bildung jenes Schönen und Ganzen dasjenige zu leisten vermag was Platon als Aufgabe der Sprache bezeichnet: das Wesen der Dinge kundzutun und den Menschen als Mittel gegenseitiger Belehrung zu dienen.

d) Verhältniß des platonischen Sprachideals zum menschlichen Lautbildungsvermögen.

In dem eben besprochenen Abschnitt hat uns Platon auf den Höhepunkt seiner Sprachphilosophie gefürt. Nachdem er in den grundlegenden Abschnitten dargelegt hatte, was nach seiner Auffaßung das Wort leisten soll, setzt er hier auseinander, wie das Wort gebildet werden muß um seiner idealen Bestimmung zu entsprechen, und offenbart zugleich den wahren Sinn seiner Lehre, die nicht bei der Bildung des Wortes stehen bleibt, sondern darüber hinaus zur Bildung der Rede fortschreitet. Aus diesen Ausfürungen die bis dahin rein theoretisch geblieben waren, ergiebt sich naturgemäß die Aufgabe, auf die Richtigkeit der Theorie die praktische Probe zu machen d. h. zu untersuchen, inwieweit das ideale Ziel das Platon der Sprache gesteckt hat, in der Wirklichkeit durchgefürt und durchfürbar ist. Diese praktische Erprobung bildet den Inhalt des kurzen Abschnittes (p. 425 B—427 C), mit dem der erste Teil des Werkes schließt.

Dieser Abschnitt aber zeigt gegenüber dem soeben besprochenen wieder ein ganz verändertes Gesicht. Nochmals fürt uns Platon aus der ernsthaften Untersuchung in das Gebiet der Satire, aber er trägt zugleich Sorge uns auf diesen Übergang vorzubereiten. Sokrates nämlich kündigt die Fortsetzung der Untersuchung in einer auffallend umständlichen Weise an. Nach den eben angefürten Sätzen über die Bildung der Wörter und der Rede färt er folgendermaßen fort: Oder vielmehr nicht wir sind es die in solcher Weise zu verfaren haben, denn die Sprache wurde schon von unseren Vorfaren gebildet, wir aber haben zu prüfen, ob die Wurzelwörter und die abgeleiteten Wörter diesen Regeln entsprechen, denn auf andere Weise sie zusammenzusetzen wäre ein törichtes und planloses Beginnen (p. 425 A B). Diese Ankündigung wiederholt Sokrates gleich darauf ein zweites Mal (p. 425 C) und unmittelbar nachher in der ausfürlichsten Weise ein drittes Mal (p. 425 D—426 C), und er fügt ihr den schon erwähnten Zuruf bei, daß derjenige der in diesen Dingen als Fachmann gelten wolle, dieß vor allem durch die Erklärung der Wurzelwörter zu erweisen habe oder wißen möge daß er nur ein Schwätzer

sei. Während also Sokrates das Ergebniß seiner bisherigen Untersuchung sozusagen dreimal unterstreicht, stimmt er dagegen unsere Erwartungen in Betreff deßen was nun folgen soll erheblich herab. Es wird sich freilich lächerlich erweisen, sagt er p. 425 D, daß die Dinge durch die Nachahmung in Lauten und Silben uns offenbar werden sollen; dennoch müßen wir uns daran halten, denn wir haben nichts beßeres worauf wir die Richtigkeit der Wurzelwörter zurückfüren könnten. In diesen Worten ist das Mißverhältniß zwischen den idealen Anforderungen an die Sprache und dem Bilde das diese in Wirklichkeit gewährt, zu einem ebenso bestimmten wie resignirten Ausdruck gelangt, und die nachfolgenden Ausfürungen des Sokrates liefern hiezu die Begründung.

Um die Richtigkeit der Wurzelwörter zu prüfen hätte Sokrates im Sinne seiner soeben entwickelten Theorie in folgender Weise zu verfaren. Er hätte zunächst die Sprachlaute in ihre Gattungen und Arten einzuteilen, wobei nach seinem eigenen Ausspruch die Einteilung in Vocale und Consonanten obenan zu stellen wäre. Er hätte hierauf für die Dinge selbst ein oberstes Einteilungsprinzip aufzustellen (ein etwas worauf sich alle zurückfüren laßen, *εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα* p. 424 D) und danach die Gattungen und Arten der Dinge anzugeben. Er hätte endlich zu prüfen, welche Ähnlichkeiten zwischen den Dingen und den Buchstaben bestehen und inwieferne dieselben in den Wurzelwörtern zum Ausdruck kommen. Wie sind nun im Vergleich hiemit die Ausfürungen des Sokrates beschaffen?

Die beiden ersten Glieder der Untersuchung fehlen vollständig. Sokrates bekümmert sich weder um die Einteilung der Laute noch der Dinge, sondern geht sofort dazu über einzelne Buchstaben mit gewißen Begriffen in Beziehung zu setzen; er beginnt dabei mit dem Buchstaben R, den er als das „Organ der gesammten Bewegung“ bezeichnet. Kaum begonnen aber wird diese Vergleichung durch eine ganz unerwartete Einschaltung unterbrochen. Sokrates fängt nämlich plötzlich wieder an zu etymologisiren, indem er die Wörter *κίνησις* und *στάσις*, Bewegung und Stillstand, also die beiden Grundbegriffe des angeblich heraklitischen Benennungsgesetzes genau so wie vorher durch Zurückfürung auf andere Wörter zu erklären sucht. Das Wort *κίνησις*,

sagt er, habe in alter Zeit ἴεσις gelautet, nachher aber sei das ε in η verändert und ein ν eingeschoben worden, ferner habe sich damit das Fremdwort κίειν verbunden welches ebenfalls „Gehen" bedeute, und daraus sei das geltende Wort entstanden. Nachdem er auch für das Wort στάσις eine ganz willkürliche Erklärung gegeben hat, kehrt er zum Buchstaben R zurück um sich über deßen Bedeutung als Organ der Bewegung weiter zu verbreiten.

Diese etymologische Episode ist in mehrfacher Hinsicht höchst merkwürdig. Zunächst deshalb weil alle von Sokrates soeben erst nachdrücklich verworfenen Erklärungsmittel: die Zurückfürung auf andere Wörter ohne vorgängige Erklärung der Wurzelwörter, und die Behauptung daß ein Wort durch Alter entstellt oder daß es einer fremden Sprache entlehnt sei, hier vereinigt zur Anwendung kommen. Nicht minder auffallend ist es daß in der Ableitung des Wortes κίνησις vom Buchstaben R nicht die Rede ist, der soeben als das ὄργανον πάσης τῆς κινήσεως bezeichnet worden war.[1]) Das merkwürdigste an den beiden Worterklärungen aber ist die Stellung, die Platon ihnen angewiesen hat. Sie stehen nämlich an einem Platze wohin sie schlechterdings nicht gehören. Ihr richtiger Platz wäre in dem großen etymologischen Abschnitt, in welchem die Wörter durch Zurückfürung auf andere erklärt werden, und welcher nach dem strengen Gericht das Sokrates soeben über diese Art von Worterklärung gehalten hatte, als endgiltig abgetan gelten mußte. Wenn nun Sokrates trotz alledem die kaum begonnene Erklärung der Buchstaben unterbricht um sein etymologisches „Geschwätz" (φλυαρία) wieder aufzunemen, so ist dieses Verfaren ein so außerordentliches daß ihm eine ganz besondere Absicht zu Grunde liegen muß. Diese aber kann wol nur Eine sein: Platon will auf das nachdrücklichste anzeigen, daß seine Buchstabendeutungen mit seinen früheren Wortdeutungen auf gleicher Stufe stehen, und mengt darum beide Erklärungsarten in einander. Seine Ausfürungen über den Begriffswert der Buchstaben werden diese Auffaßung einleuchtend bestätigen.

---

[1]) Diesen bezeichnenden Umstand hat schon Schleiermacher hervorgehoben (II, 2 S. 331), ohne aber daraus einen Schluß zu ziehen.

An diesen Ausfürungen fallen schon einige äußere Umstände auf. Sie sind vor allem sehr unvollständig, sie behandeln nämlich von den vierundzwanzig Lauten oder vielmehr Zeichen des damaligen griechischen Alphabets nur vierzehn, ohne daß ein Grund für diese Einschränkung ersichtlich wäre. Ferner setzt sich Sokrates über die von ihm geforderte systematische Einteilung der Laute recht geflißentlich hinweg, nicht einmal die oberste Einteilung in Vocale und Consonanten ist beachtet. Sokrates behandelt zuerst einen Consonanten, dann einen Vocal, dann eine größere Reihe von Consonanten und zuletzt drei Vocale. Geht man auf die von Sokrates angegebenen Beziehungen zwischen den Buchstaben und den Begriffen ein, so kommt man zu ganz sonderbaren Ergebnißen. Die von Sokrates betrachteten Buchstaben sind die folgenden: R, I, Ph, Ps, S, Z, D, T, L, G, N, A, Eta und Omikron. Diesen vierzehn Buchstaben entsprechen aber nicht vierzehn Stammbegriffe, denn Sokrates faßt die vier „Hauchlaute" *(πνευματώδη γράμματα)* Ph, Ps, S und Z, ferner D und T, endlich L und G in Gruppen mit gemeinschaftlicher Bedeutung zusammen, wonach die Zal der Stammbegriffe sich auf neun einschränken würde. Aber auch diese Zal verringert sich noch erheblich. R und I werden nämlich beide als Zeichen der Bewegung erklärt. Die Gruppe der Hauchlaute soll das windige, wallende, schwingende, schwellende ausdrücken *(ψυχρόν, ζέον, σεισμός, φυτώδες)*, alles dieß aber sind wieder Arten der Bewegung. D und T drücken beide die Hemmung oder den Stillstand aus. In der Gruppe L und G hat das G überhaupt keine selbständige Bedeutung sondern dient nur zur Unterstützung des L, welches teils für sich allein, teils in Verbindung mit G das glatte, gleitende, zähflüßige und süße ausdrückt. Hier ist der Grundbegriff das Gleiten, also wieder eine Art von Bewegung. In diesen zehn Zeichen kommen demnach zwei Stammbegriffe zum Ausdruck: Bewegung und Ruhe, und zwar stehen den zwei Zeichen der Ruhe nicht weniger als acht Zeichen der Bewegung gegenüber, gewiß eine auffallende Zal in Anbetracht des Umstandes daß vorher das R als das Organ „der gesammten Bewegung" *(πάσης τῆς κινήσεως)* bezeichnet worden war. Von den weiteren vier Zeichen würden A und Eta (H) ebenfalls zusammengehören, denn beides sind, wie

Sokrates sagt, „große Buchstaben“ (*μεγάλα τὰ γράμματα* p. 427 C), und wenn er aus diesem Grunde dem A das Große, dem H das Lange zuweist, so ist es klar daß er mit demselben Rechte diese Bedeutungen vertauschen könnte. Endlich soll N das Innere, O das Runde bedeuten. Es gelangen somit durch diese vierzehn Zeichen im ganzen fünf bis sechs Stammbegriffe zum Ausdruck. Dasselbe Verhältniß auf die weiteren zehn Buchstaben des Alphabets angewandt, würden sich für diese noch etwa vier Stammbegriffe ergeben, so daß das ganze Alphabet etwa zehn Stammbegriffe ausdrücken könnte. Wenn man nun, wie Sokrates, auch schon das Große und das Lange, das Innere und das Runde als Stammbegriffe bezeichnet, so müßen zu diesen auch das Kleine und das Kurze, das Äußere und das Eckige, ferner das Harte und Weiche, das Helle und Dunkle und zalloses anderes gerechnet werden. Kurzum die Zal der Stammbegriffe ist unermeßlich, und um darauf hinzuweisen hat Sokrates selbst vorher bemerkt, daß es außer dem Gehen, Fließen und Hemmen noch viele andere Stammbegriffe giebt (*καὶ ἄλλα πολλά* p. 424 B). Hält man hiemit das armselige Ergebniß der Lauterklärung zusammen, so wird man zu der Überzeugung kommen, daß Sokrates damit nichts anderes wollte als das ungeheure Mißverhältniß klar machen welches zwischen dem von ihm entwickelten idealen Sprachziele und den dem Menschen verliehenen sprachlichen Ausdrucksmitteln besteht.

Diese Überzeugung wird endlich noch bekräftigt durch die Betrachtung der Gründe, auf welche Sokrates seine Lauterklärungen stützt. Für die ersten eilf Buchstaben sind diese Gründe die folgenden. R und I sind Zeichen der Bewegung, weil bei Hervorbringung des R die Zunge am meisten in Schwingung ist, während das I ein Laut ist der überall leicht hindurchgeht. Die Laute Ph, Ps, S und Z werden durch Aushauch hervorgebracht und sind daher die angemeßenen Zeichen des Wehens und Wallens. D und T sind die Zeichen der Bindung und Hemmung, weil bei ihnen die Zunge an den Gaumen gepreßt wird. L und Gl drücken das glatte und gleitende, N das inwendige aus, weil bei jenen beiden die Zunge am leichtesten dahinschlüpft, bei diesem die Stimme sich innen hält. — Wie immer man über diese

Begründungen denken mag, so sind sie doch dem Processe der Lautbildung selbst d. h. dem Verhalten der Sprachwerkzeuge bei Hervorbringung der einzelnen Laute entnommen. Anders aber bei den drei letzten Buchstaben A, H und O. A und H, sagt Sokrates, werden vom Sprachbildner als Zeichen für das Große und das Lange bestimmt, weil diese Buchstaben groß sind. Hier wird also die Bedeutung der Buchstaben nicht mehr aus ihrem lautlichen Wesen sondern aus der Gestalt ihrer Schriftzeichen bestimmt, eine Erklärung deren Verkehrtheit in die Augen fällt, weil dabei vorausgesetzt ist daß die Schrift früher gewesen sei als die Sprache. Das schönste Stück aber hat sich Platon für den Schluß aufgespart, es ist die Deutung des Buchstaben O. Da der Wortbilner, sagt er, für das Runde des Zeichens O bedurfte, mischte er es dem Namen desselben soviel als möglich ein (*εἰς δὲ τὸ γογγύλον τοῦ οὗ δεόμενος σημείου τοῦτο πλεῖστον αὐτῷ εἰς τὸ ὄνομα ἐνεκέρασεν* p. 427 C). In diese wenigen Worte ist mit großer Kunst eine Fülle von Widersinn zusammengedrängt. Auch hier ist die Bedeutung des Lautes aus der Gestalt des Schriftzeichens erklärt, aber Platon bleibt dabei nicht stehen, sondern er zieht zu seiner Erklärung auch noch das Wort heran. Der Sprachbildner, sagt er, bedurfte für das Runde des Zeichens O, er bildete daher für das Runde ein Wort in welchem mehrere O vorkommen, und nun konnte er dem O die Bedeutung geben für welche er dieses Zeichens „bedurfte". Mit anderen Worten: Der Buchstabe O kommt in dem Worte gongylon zweimal vor weil er das Runde bedeutet, er bedeutet aber das Runde weil er in dem Worte zweimal vorkommt. — Ein stärkerer Hohn auf die Ableitung der Wörter aus dem Begriffswerte der Laute ist nicht mehr denkbar, und es ist nun völlig klar, warum Sokrates verkündigt hat daß seine Lautdeutungen zu lächerlichen Ergebnißen füren werden. Wenn er also diese Darlegung mit den Worten schließt daß auf solchen Lautdeutungen die Richtigkeit der Wörter beruht, so ist das handgreifliche Ironie.

Die Probe auf die Durchfürbarkeit des platonischen Sprachideals hat mithin ein trauriges Ergebniß geliefert, es hat sich gezeigt daß die Unvollkommenheit des gegebenen Sprachbestandes, selbst wenn sie zum Teile durch den oder die Sprachbildner ver-

schuldet sein mag, doch zum weitaus größeren Teile in der Beschaffenheit der menschlichen Sprachwerkzeuge begründet ist. Die Fähigkeit des Menschen Sprachlaute zu bilden ist eine beschränkte, sie würde selbst dann wenn jeder Laut des Alphabets einen besonderen Begriff auszudrücken vermöchte — was aber beiweitem nicht zutrifft — zu der unendlichen Fülle des Seienden in auffallendem Mißverhältniß stehen. Es zeigt sich demnach, daß der Mensch mit den ihm verliehenen sprachlichen Ausdrucksmitteln nicht entfernt im Stande ist das von Sokrates der Sprache gesetzte ideale Ziel zu verwirklichen, und daraus folgt daß man entweder das Ziel niedriger stecken oder die Mittel erweitern muß. Das letztere ist im vorliegenden Falle nicht möglich, der Mensch kann seine Sprachwerkzeuge nicht verändern, es bleibt also nur der zweite Ausweg offen d. h. an Stelle des von der Naturtheorie der Sprache gesetzten idealen Zieles muß ein anderes treten, welches mit den dem Menschen gegebenen Sprachmitteln erreichbar ist. Damit ist der leitende Gedanke für den zweiten Teil des Gespräches gegeben.

C) Der zweite Hauptabschnitt.

I. Wiederanerkennung der Willkürtheorie.

Den bisher besprochenen Erörterungen zwischen Sokrates und Hermogenes hatte Kratylos schweigend zugehört. Von Sokrates aufgefordert seine Meinung zu äußern, erklärt er mit dem Ergebniß der Untersuchung völlig einverstanden zu sein. Das Gespräch wäre mithin zu Ende, wenn nicht Sokrates selbst gegen seine eigene Weisheit Mißtrauen äußerte. Der schlimmste Betrug, meint er, sei der Selbstbetrug, weil man es dabei mit einem Betrüger zu tun habe den man niemals loswerden könne, es sei daher geraten das bisher gesagte nochmals in Betracht zu ziehen. In diesen Worten hat Sokrates klar ausgesprochen was er im weiteren Verlaufe des Gespräches beabsichtigt: er will die gepflogene Untersuchung einer Revision unterziehen, um den Selbstbetrug aufzufinden der ihm dabei unterlaufen zu sein scheint. Er

tut dieß in einer Erörterung, welche nun ausschließlich zwischen ihm und Kratylos gefürt wird.

Sokrates beginnt die Erneuerung der Untersuchung damit daß er sich von Kratylos einige der vorher aufgestellten Sätze bestätigen läßt. Diese sind: daß das Wort die Beschaffenheit des damit bezeichneten Dinges anzuzeigen habe, daß es ein Werkzeug der Belehrung sei, und daß die Wortbildung eine Art Gesetzgebung sei. Hierauf geht Sokrates zu der Frage über, welche er auch im Gespräche mit Hermogenes an die Spitze seiner Betrachtungen gestellt hatte, zu der Frage nämlich, ob es richtige und unrichtige Wörter gebe. Hermogenes als Vertreter der Willkürtheorie hatte die Frage verneint, man müßte daher erwarten daß Kratylos als Vertreter der Naturtheorie sie bejahen würde. Allein auch er verneint sie und zwar spricht er sich darüber in folgender Weise aus: es giebt ebenso wenig schlechte Wörter wie es schlechte Gesetze giebt, sondern alle Gesetze sind gut und alle Benennungen sind richtig; es ist überhaupt unmöglich etwas falsches zu sagen, denn falsches sagen heißt: nicht das seiende sagen, alles gesprochene aber ist als solches ein seiendes und daher ein wahres (p. 429 D). Die letzten Sätze sind uns wolbekannt, es sind dieselben welche der Sophist Euthydemos in dem seinen Namen tragenden Gespräch aufstellt. Das nichtseiende, sagt dieser, kann man nicht sprechen (*οὐκ ἄρα τά γε μὴ ὄντ', ἔφη, λέγει οὐδείς* Euthyd. p. 284 C), denn das Sprechen ist ein Tun und daher alles gesprochene schon dadurch daß es gesprochen wird, ein seiendes. Auf diesen Satz des Euthydemos fürt Kratylos die von ihm verteidigte Naturtheorie zurück, und da Sokrates auch für die Willkürtheorie auf die enge Verwandtschaft mit Euthydemos hingewiesen hatte, so ergiebt sich die Frage: ist es möglich daß die beiden entgegengesetzten Theorien aus demselben Ursprung hervorgehen?

Es könnte allerdings scheinen als sei dieser Ursprung nicht ganz derselbe. Im Gespräche mit Hermogenes hatte Sokrates bemerkt, die Willkürtheorie laufe zuletzt auf den Satz des Euthydemos hinaus *daß allen Dingen alles zugleich und immer zukomme;* Kratylos aber beruft sich auf den euthydemischen Satz *daß man nichts falsches sagen könne.* Allein die beiden Sätze fallen in Wahrheit in Eins zusammen. Wenn allen Dingen alle

Qualitäten zukommen, so kann man von jedem Ding alles beliebige aussagen und jede dieser Aussagen wird wahr sein; und umgekehrt wenn alle und selbst entgegengesetzte Aussagen von den Dingen wahr sein sollen, so muß allen Dingen alles auf gleiche Weise zukommen. Betrachten wir nun das Verhältniß der beiden Benennungstheorien zu diesen Sätzen, so zeigt sich sofort daß die Willkürtheorie nicht nur mit ihnen wol vereinbar ist sondern aus ihnen mit Notwendigkeit folgt. Wenn allen Dingen alles auf gleiche Weise zukommt, dann giebt es keine unrichtige Benennung, sondern man kann jedes Ding nennen wie man will. Sokrates ist daher im Recht, wenn er den Hermogenes auf diese innere Verwandtschaft der Willkürtheorie mit der Lehre des Euthydemos hinweist. Anders aber verhält es sich mit der Naturtheorie. Diese ist mit den Sätzen des Euthydemos unvereinbar. Wer annimmt, daß mit der Natur eines Dinges auch deßen Benennung gegeben ist und daß mithin jedes Wort seine feststehende Bedeutung hat, der kann nicht behaupten daß es keine unrichtige Aussage, keine falsche Anwendung von Wörtern giebt, und umgekehrt: wer dieses behauptet kann jenes nicht annemen. Wenn es unmöglich ist nichtseiendes auszusprechen, dann hat auch derjenige seiendes und wahres gesagt, der den Menschen ein Pferd nennt oder der, nach dem von Sokrates gewälten treffenden Beispiele, den Kratylos als Hermogenes anspricht. Kratylos also macht sich eines offenkundigen Widerspruches schuldig, wenn er einerseits die Sätze des Euthydemos verteidigt, und andererseits behauptet daß jedes Ding einen durch deßen Natur bestimmten Namen füre.

Vorerst jedoch weiß Kratylos sich dem Bekenntniß dieses Widerspruches durch eine Ausflucht zu entziehen, die zwar nicht übel ersonnen ist, die aber doch nur für einen Augenblick zu blenden vermag. Wer den Dingen, sagt er, nicht die rechten Namen giebt, wer also etwa mich Kratylos als Hermogenes anspricht, der hat nicht falsch gesprochen, sondern überhaupt nicht gesprochen, er hat nur die Luft erschüttert wie wenn er ein metallenes Geräte durch Anschlagen ertönen gemacht hätte. Diese Behauptung ist aber im Munde des Kratylos unstatthaft, denn er setzt sich dadurch abermals mit der von ihm verteidigten Lehre

des Euthydemos in Widerspruch. Dieser Lehre zufolge ist, wie Kratylos selbst bemerkt, alles was Einer spricht, schon dadurch daß er es spricht (*λέγων τοῦτο ὃ λέγει* p. 429 D), ein seiendes und wahres, die Tatsache des Gesprochenwerdens also ist es, die das gesprochene zum seienden macht. Wenn man hingegen die Aussprüche in wirkliche Aussprüche und in leere Lufterschütterungen scheidet, dann sind diejenigen die Kratylos als wirkliche Aussprüche gelten läßt, nicht deswegen wahr weil sie gesprochen werden, sondern sie sind wahr weil sie wahr sind. Damit aber ist die Lehre des Euthydemos umgestürzt.

Die bisher besprochenen Erörterungen zwischen Sokrates und Kratylos haben nur dazu gedient, den letzteren zur Entwickelung seiner Theorie zu veranlaßen und die darin enthaltenen Widersprüche aufzudecken, von einem Selbsbetruge des Sokrates kann also noch nicht die Rede sein. Nun geht Sokrates zur Widerlegung der Naturtheorie über und zwar vollzieht er diese in zwei Stufen: er weist zunächst nach daß die Wörter falsch angewendet werden können d. h. daß es Aussagen giebt, die man tatsächlich als falsche Aussagen und nicht bloß als leere Lufterschütterungen bezeichnen muß (c. 39 erste Hälfte, p. 430 A—431 B), und er weist ferner nach daß auch die Wörter selbst unrichtig gebildet sein können.

In ersterer Hinsicht ist der Beweisgang der folgende. Da das Wort die lautliche Nachbildung eines Dinges ist, so besteht die Tätigkeit des Sprechens darin, daß wir für jedes Ding diese lautliche Nachbildung aufsuchen und zur Bezeichnung des Dinges verwenden. Bei diesem Tun können aber Fehler vorkommen. Sowie ich das Bildniß des A irrtümlich für das Bildniß des B halten kann, ebenso kann ich das Lautbild des Dinges X für das Lautbild des Dinges Y halten und zur Bezeichnung des letzteren verwenden. Auch in diesem Falle besteht mein Tun darin, daß ich ein Lautbild zur Bezeichnung eines Dinges verwende d. h. daß ich spreche, aber ich habe anstatt des rechten Lautbildes das unrechte verwendet und habe daher unrichtig gesprochen. Solche falsche Anwendungen können bei Lautbildern aller Art vorkommen, bei Nennwörtern *(ὀνόματα)* wie bei Aussagewörtern *(ῥήματα)*, und da durch die Verbindung von Nennwörtern mit Aussagewörtern

die Sätze *(λόγοι)* gebildet werden, so giebt es auch falsche Sätze oder Aussagen. — Dieser Beweisfürung hatte Kratylos anfangs nicht zustimmen wollen, er giebt aber schließlich deren Richtigkeit zu. Wenn wir nun hiemit die entsprechenden Ausfürungen im ersten Teile vergleichen, so finden wir daß auch für diese das Vorkommen wahrer und falscher Aussagen die Grundlage bildet: das erste was Sokrates der Willkürtheorie des Hermogenes entgegenhält, ist die Bemerkung (p. 385 B) daß man von den Dingen wahres und falsches aussagen kann. Während aber Hermogenes dieß sofort zugiebt, will Kratylos die Möglichkeit falscher Aussagen nicht gelten laßen und nötigt dadurch den Sokrates diese Möglichkeit zu beweisen. Die Ausfürungen des zweiten Teiles dienen demnach in diesem Punkte denjenigen des ersten Teiles zur Unterstützung, und ein Selbstbetrug hat sich noch nicht gezeigt.

Nachdem Sokrates dargetan hat daß man die Wörter zu falschen Aussagen verwenden kann, wendet er sich zu der Frage, ob auch die Wörter selbst falsch gebildet werden können. Die Frage, wie die Wörter zu bilden seien, war gleichfalls schon im ersten Teile des Werkes Gegenstand der Erörterung gewesen. Ausgehend von dem Satze daß das Wort die Nachbildung eines Dinges in Lauten und Silben sei, hatte Sokrates dem Sprachbildner die gewaltige Aufgabe gestellt, auf Grund genauester Einteilung der Dinge und der Laute jedem Dinge die seinem Wesen entsprechenden Laute zuzuweisen und auf diesem Wege in der Sprache ein vollkommenes lautliches Gegenbild der Gesammtheit des Seienden zu schaffen. Nun hatte zwar schon die Prüfung des Ausdruckswertes der Laute erwiesen daß die Sprachmittel des Menschen dieser Aufgabe nicht gewachsen seien. Jetzt aber faßt Sokrates die Frage von der anderen Seite an. Er prüft nicht die Mittel sondern das Ziel, er untersucht, ob er nicht der sprachlichen Nachbildung eine Aufgabe angewiesen hat, die mit dem Wesen einer bloß nachbildenden Tätigkeit gar nicht vereinbar ist. Die Frage, mit der er sich jetzt beschäftigt, lautet demnach: wie hat sich die Nachbildung und im besonderen die sprachliche Nachbildung zu ihrem Originale zu verhalten? muß sie diesem in allen Stücken gleichkommen oder nicht?

Die ersten Erwägungen die Sokrates vorbringt, betreffen noch nicht die principielle Seite der Frage, sondern suchen diese durch einen Analogieschluß zu beantworten. Ein Bildniß, sagt er, kann entweder alle Farben und Züge des Originales wiedergeben, oder es kann einzelnes hinzufügen, anderes weglaßen; im ersten Fall ist es ein gutes Bild, im zweiten Fall ist es zwar auch ein Bild, aber ein schlechtes. Ebenso kann ein Wort entweder alle dem Dinge angemeßenen Laute und nur diese enthalten, oder es können ungehörige Laute hinzugesetzt, hinein gehörige weggelaßen sein, auch im letzteren Falle ist es noch immer die lautliche Nachbildung eines Dinges, aber freilich eine schlechte Nachbildung; es zeigt sich also daß gleich den anderen Nachbildungen auch die Wörter gut oder schlecht geraten sein können. — Abermals erhebt Kratylos eine auf seinem Standpunkt unzuläßige Einwendung. Wenn ein Wort, sagt er, aus gewißen dem Dinge entsprechenden Buchstaben zusammenzusetzen wäre, und es würde ein Buchstabe weggelaßen oder hinzugefügt oder auch nur versetzt, so wäre das Wort nicht unrichtig sondern gar nicht geschrieben, es wäre eben nicht mehr dieses sondern ein anderes Wort. Nun hatten, wie wir wißen, die sokratischen Etymologien und besonders diejenigen des heraklitischen Abschnittes fast ausschließlich auf solchen Veränderungen gewaltsamster Art beruht, und Kratylos hatte diese nicht nur vorher gebilligt, sondern er wiederholt später seine Zustimmung (p. 436 CE) und macht sogar selbst den Versuch ein Wort auf solche Weise zu erklären (p. 434 D). Seine jetzige Einwendung steht mit diesem Verhalten in offenem Widerspruch und soll vermutlich dazu dienen, das in seinen Kreisen übliche Streitverfaren zu kennzeichnen, welches Behauptungen aufstellt und umstößt, wie der Zweck des Augenblicks es erfordert.

Die Einwendung des Kratylos vermittelt den Übergang zur principiellen Betrachtung des Wesens der Nachbildung. Sokrates erwidert dem Kratylos, daß seine Bemerkung zwar richtig sei in Hinsicht auf Zalen und Quantitäten, jede Zal werde eine andere wenn man etwas wegneme oder hinzusetze. Allein für Qualitäten und Nachbildungen gelte dieß nicht, vielmehr liege es im Wesen der Nachbildung, daß sie dem Original nicht in allen Stücken

gleichkomme, denn sie wäre sonst keine Nachbildung sondern wiederum das Ding selbst. Mithin dürfe auch von der sprachlichen Nachbildung nicht gefordert werden daß sie dem Originale vollkommen gleiche, sondern man müße zugeben daß auch ein unrichtiger Laut in einem Worte, ein unrichtiges Wort in einem Satze, ein unrichtiger Satz in einer Rede vorkommen könne, und daß dennoch das Ding durch das Wort bezeichnet, durch den Satz und die Rede besprochen sei, solange nur der Grundzug des Dinges (*ὁ τύπος τοῦ πράγματος* p. 432 E) darin zum Ausdruck komme.

Es fragt sich nun wieder, wie diese Auseinandersetzungen sich zu denjenigen des ersten Teiles verhalten. Vor allem geht aus den Schlußworten hervor, daß Sokrates auch hier den Gedanken festhält, daß Wortbildung, Satzbildung und Redebildung nur die einzelnen Glieder eines umfaßenden Gesammtprocesses sind, der mithin nach einheitlichen Grundsätzen zu regeln und zu beurteilen ist. Anders aber verhält es sich mit dem Begriffe der Nachbildung. Im ersten Teile des Werkes hatte Sokrates diesen Begriff nicht untersucht, sondern schlechthin die Forderung aufgestellt, daß die Laute nach ihrer Ähnlichkeit (*κατὰ τὴν ὁμοιότητα* p. 424 D) auf die Dinge anzuwenden und auf diese Weise die lautlichen Bilder der Dinge herzustellen seien. Er geht also ohne weitere Unterscheidung von der Voraussetzung aus, daß das Bild dem Originale zu gleichen habe. Nun hatte zwar schon die Prüfung des Ausdruckswertes der Laute ergeben daß die Bildung der Wörter schlechthin „nach der Ahnlichkeit“ undurchfürbar sei, allein Sokrates hatte davon nicht Anlaß genommen das Wesen der Nachbildung genauer zu betrachten. Dieß tut er jetzt und stellt nun fest, daß es im Begriffe der Nachbildung liege daß sie nicht durchaus dem Originale gleich sondern in gewißen Stücken ihm ungleich sein müße. Es zeigt sich also daß die frühere Voraussetzung des Sokrates eine einseitige und insoferne unrichtige war, und damit ist endlich die Selbsttäuschung aufgedeckt, in der er sich befunden hatte: die Nachbildung ist nicht nach landläufiger Meinung als ein schlechthin dem Originale ähnliches Ding, sondern als ein solches aufzufaßen welches notwendig aus ähnlichen und unähnlichen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Die

Folgen, die sich hieraus für die Streitfrage: Naturtheorie oder Willkürtheorie? ergeben, sind von selbst klar. Da die Wörter Nachbildungen sind, müßen sie gleich allen Nachbildungen ähnliches und unähnliches enthalten, und daraus folgt daß ihre allgemeine Geltung nicht oder doch nicht *allein* auf ihrer Ähnlichkeit mit den Dingen beruhen kann, sondern daß man auch das „gröbere Hilfsmittel" der Übereinkunft oder Gemeinwillkür heranziehen muß um die Geltung der Wörter zu erklären (*ἀναγκαῖον καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι τῇ ξυνθήκῃ εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα* p. 435 C).

Diese aus dem Wesen der Nachbildung abgeleiteten Sätze finden in dem gegebenen Sprachmaterial volle Bestätigung. Sokrates tut dieß an zwei schlagenden Beispielen dar. Das eine ist das Wort *σκληρότης* (Härte). Der Laut R ist, wie Kratylos einräumt, zur Bezeichnung des harten und rauhen geeignet, das L dagegen ist das paßende Zeichen für das weiche und zarte. Da nun das genannte Wort beide Laute enthält, so ist es nach der Naturtheorie überhaupt nicht zu erklären, denn man würde es mit demselben Recht auf die Weichheit wie auf die Härte deuten. Das zweite Beispiel sind die Zalwörter. Es ist schlechterdings unmöglich zwischen den Zalen und einzelnen Lauten eine Ähnlichkeit herauszufinden, und es ist daher bei den Zalwörtern besonders klar, daß ihre Geltung nur aus allgemeiner Übereinkunft zu erklären ist.

Durch diese Ausfürungen ist demnach die im ersten Teile des Werkes verworfene Willkürtheorie und zwar in Gestalt der Gemeinwillkür wieder zur Geltung gebracht. Trotzdem ist der Gegensatz zwischen beiden Teilen nur ein scheinbarer. Schon am Schluße des ersten Teiles hatte sich die Naturtheorie infolge der Unvollkommenheit des menschlichen Lautbildungsvermögens als unhaltbar erwiesen, und der zweite Teil trägt nur zu diesen praktischen Erwägungen die theoretische Begründung nach. Zugleich ergiebt sich hieraus die Unrichtigkeit der von beachtenswerter Seite (Benfey, Kratylos S. 22) aufgestellten Ansicht, daß Platon im Kratylos bezweckt habe „die Möglichkeit einer richtigen Sprache vom Standpunkte der Ideenlehre anzudeuten". Allerdings hat Platon im ersten Teile des Werkes den Gedanken einer

Idealsprache entwickelt, welche das Wesen der Dinge in lautlichen Abbildern wiederspiegeln sollte. Nachdem er aber diesen Gedanken sofort als unausführbar erkannt hat, spricht er im zweiten Teile mit den bestimmtesten Worten aus, daß es unmöglich sei die Sprache allein auf der Ähnlichkeit zwischen den Dingen und den Lauten aufzubauen und die Willkür von jeder Mitwirkung auszuschließen. Mit beßerem Rechte könnte man fragen, ob nicht umgekehrt die Gemeinwillkür, da sie nun einmal unentbehrlich ist, auch genügen könnte um die Geltung der Wörter zu erklären, und ob wir nicht gerade darin die Meinung Platons zu erkennen haben. Die von Sokrates gewälten Beispiele scheinen für diese Auffaßung zu sprechen, denn sowol bei dem Worte *σκληρότης* wie bei den Zalwörtern hat die Naturtheorie völlig versagt, was der Willkürtheorie nie begegnen kann: wenn einmal die Bedeutung eines Wortes durch Gemeingebrauch festgestellt ist, dann ist es lediglich Sache des Gedächtnißes sich dieselbe anzueignen, und von einem Zweifel über die Bedeutung des Wortes kann nicht mehr die Rede sein. Allein Sokrates sagt noch in seinen zusammenfaßenden Schlußworten, daß es „immerhin" *(ἴσως)* am besten wäre die Wörter soweit möglich *(κατὰ τὸ δυνατόν)* nach der Ähnlichkeit zu bilden, er will also wenigstens im Princip die Naturtheorie nicht faren laßen. Aber er täuscht sich nicht darüber daß mit ihr nur armselige Erfolge zu erzielen sind *(γλίσχρα ἡ ὁλκὴ αὕτη τῆς ὁμοιότητος* p. 435 C*)*, und daß mithin in der Praxis die Gemeinwillkür den überwiegenden Anteil an der Bildung der Sprache haben wird.

II. Wert der Sprache für die Erkenntniß. Auseinandersetzung mit Herakleitos.

Die Frage: Naturtheorie oder Willkürtheorie? ist durch die eben besprochenen Erörterungen beantwortet, und damit ist der Hauptgegenstand der Untersuchung erledigt. Trotzdem hat das Gespräch noch eine oder genauer gesprochen zwei Fortsetzungen, deren erste (c. 42 u. 43) allerdings durch den bisherigen Verlauf desselben gefordert ist, deren zweite (c. 44) aber einen in besonderer Absicht hinzugefügten Anhang bildet.

Sokrates hatte im ersten Teile des Gespräches das Wort als ein Werkzeug für die Belehrung und für die Unterscheidung des Wesens der Dinge bezeichnet (*διδασκαλικόν τι ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας* p. 388 B). Auf dem Boden der Naturtheorie laßen sich diese beiden Functionen sehr wol vereinigen: wenn das Wort das Wesen des Dinges zum Ausdruck bringt, so wird die Kenntniß des Wortes uns zugleich über das Wesen des Dinges belehren. Wenn aber die Naturtheorie der Willkürtheorie weichen muß oder wenigstens von ihr erheblich eingeschränkt wird, so kann auch die belehrende Function des Wortes nicht unberürt bleiben. Sokrates legt daher im Anschluß an die eben besprochenen Ausfürungen dem Kratylos die Frage vor: worin das Vermögen *(δύναμις)* der Wörter bestehe und welches Gute sie bewirken? Auch Kratylos erkennt die Function des Wortes darin daß es zur Belehrung diene (*διδάσκειν ἔμοιγε δοκεῖ* p. 435 D), und ein anderes war von ihm als Vertreter der Naturtheorie nicht zu erwarten. Höchst eigentümlich aber ist die Erläuterung welche er diesem Ausspruche beifügt. Wer die Wörter kennt, sagt er, kennt auch die Dinge selbst; die Kenntniß der Benennungen ist nicht nur der beste sondern der *einzige* Weg um die Dinge kennen zu lernen, und die Benennungen dienen demnach nicht nur dazu die schon gewonnene Erkenntniß der Dinge weiter zu überliefern, sondern auch das Suchen und Finden der Erkenntniß besteht ausschließlich in der Erforschung der Benennungen.

Wenn heutzutage jemand derlei Behauptungen vorbrächte, so würde man sie einfach nicht ernst nemen. Wir dürfen aber bei Beurteilung derselben nicht vergeßen daß sie einer Zeit angehören, in welcher das gesprochene Wort nahezu alle Verhältniße des Lebens bis herab zum Straßenleben beherrschte und in welcher daher das rechte Verständniß und der gewandte Gebrauch des Wortes für jeden Einzelnen eine Angelegenheit von höchster Bedeutung war. Als ein Symptom dieser Zeitrichtung ist wol auch der uns überlieferte Ausspruch des Antisthenes anzusehen, daß das Studium der Wörter die Grundlage aller Geistesbildung sei (*ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*. Mullach, Fragm. II, S. 281). Wir werden uns daher nicht allzusehr darüber ver-

wundern dürfen daß Platon die Behauptungen des Kratylos einer ernsthaften Widerlegung würdigte.[1])

Die Widerlegung war allerdings nicht schwierig. Sokrates setzt dem Kratylos zwei Einwendungen entgegen. Die erste (c. 42) besteht darin, daß die Sprache wenn wir aus ihr das Wesen der Dinge zu ergründen suchen, sich als eine höchst unzuverläßige Lehrmeisterin erweist, da die Wörter verschiedene ja sogar entgegengesetzte Auslegung zulaßen. Um dieß nachzuweisen giebt Sokrates im Gegensatz zu seinen früheren heraklitischen Etymologien nun eine Reihe von Worterklärungen im eleatischen Sinn (p. 437 A—C). An die Spitze derselben stellt er das Wort *ἐπιστήμη*, das er früher im Sinne der Allbewegungslehre gedeutet hatte, und von dem er nun meint, es laße sich noch richtiger auf die Stillstandslehre zurückfüren, indem man sage daß die Erkenntniß die Seele bei den Dingen zum Stehen bringe (*ἵστησιν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχήν* p. 437 A). — Die zweite Einwendung des Sokrates (c. 43) faßt die Behauptungen des Kratylos an der Wurzel. Wenn es keinen anderen Weg zur Erkenntniß der Dinge giebt als die Zergliederung ihrer Benennungen, auf welchem Wege, fragt Sokrates, lernte dann der erste Namengeber die damals noch unbenannten Dinge kennen? Kratylos greift nun zum „Auskunftsmittel der Tragödiendichter", dem *deus ex machina*, worüber Sokrates schon vorher (p. 425 D) eine satirische Bemerkung eingeschaltet hatte: er meint, daß die Wörter durch eine höhere als die menschliche Weisheit eingesetzt seien und eben darum auch richtig sein müßen. Dem gegenüber weist Sokrates abermals auf die Unverläßlichkeit der Sprache hin, welche den Gedanken an eine höhere Weisheit ausschließe; er fügt hinzu daß

---

[1]) Völlig unhaltbar ist dagegen die zuerst von Schleiermacher (II, 2 S. 13) ausgesprochene und neuerlich von F. Dümmler (Akademika S. 148 ff.) lebhaft verteidigte Vermutung, daß unter dem Kratylos unseres Gespräches Antisthenes zu verstehen sei und daß daher die Polemik Platons eigentlich dem letzteren gelte. Diese Anname wird, von anderen Gründen zu schweigen, schon dadurch ausgeschloßen daß Kratylos sofort und mit aller Bestimmtheit das Sein der Ideen anerkennt (p. 439 CD), während Antisthenes bekanntermaßen ein unversöhnlicher Gegner der Ideenlehre war. Dümmler freilich glaubt über diese Schwierigkeit mit der Bemerkung hinwegzukommen, daß Antisthenes „nicht so schnell" (!) wie Kratylos die Grundlage der Ideenlehre zugegeben hätte.

selbst dann, wenn die Wörter wirklich getreue Abbilder der Dinge wären, es doch sicherer und schöner sei die Dinge durch Betrachtung ihrer selbst und nicht auf dem Umwege durch die Bilder kennen zu lernen.

Diese Erörterungen liefern, wie man sieht, zur Entscheidung der Frage: Naturtheorie oder Willkürtheorie? keinen neuen Beitrag, wol aber sind sie wichtig für die Beurteilung der Fragestellung selbst. Platon hat nämlich dadurch die Bedeutung der ganzen Streitfrage auf ein sehr bescheidenes Maß herabgedrückt. Wenn man die Dinge nicht durch ihre Namen sondern durch sie selbst kennen lernen muß, so kommt wenig darauf an, ob die Wörter das Product bloßer Willkür sind, oder ob auch die Natur der Dinge an ihnen einen Anteil hat. Demgemäß hat sich Platon mit sprachlichen Fragen in der Folge nicht mehr beschäftigt, der Kratylos ist sein erstes und letztes sprachphilosophisches Werk geblieben.

An die eben besprochenen Erörterungen schließt sich nun noch ein Anhang (c. 44), der eine kurze Auseinandersetzung mit der heraklitischen Lehre enthält. Platon geht dabei von der Ideenlehre aus, die er aber in sehr vorsichtiger Weise vorbringt. Sokrates bezeichnet es als ein ihm oft vorschwebendes Traumgesicht (ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττω p. 439 E), daß das Gute an sich, das Schöne an sich und alles derartige etwas seiendes sei, und daß all diese Wesenheiten im Unterschiede von den veränderlichen Einzeldingen immer sich selbst gleich seien. Da Kratylos diesem Traume zustimmt, setzt Sokrates auseinander daß die Allbewegungslehre damit unvereinbar ist, weil sie gar nichts beharrendes anerkennt sondern alles dem Gesetze des Fließens unterwirft. Es kann also nach dieser Lehre weder an sich seiende Wesenheiten noch eine Erkenntniß geben, und zwar ist die letztere aus objectiven wie aus subjectiven Gründen unmöglich. Sie ist objectiv unmöglich, weil wir von Dingen, die sich unausgesetzt verändern und daher das was sie jetzt sind im nächsten Augenblick nicht mehr sind, nichts bestimmtes aussagen können. Sie ist subjectiv unmöglich, weil auch sie selbst dem Gesetze der unaufhörlichen Veränderung unterliegt und daher schon im nächsten Augenblick aufhören muß Erkenntniß zu sein.

Es fragt sich nun: was hat Platon bewogen sein sprachphilosophisches Werk mit einer Polemik gegen Heraklit abzuschließen? Den äußeren Anlaß dazu boten ihm seine heraklitischen Etymologien, allein ein innerer Zusammenhang wird dadurch nicht hergestellt, denn das angeblich heraklitische Benennungsgesetz hatte sich schon vorher als unhaltbar erwiesen ohne daß es dazu einer ontologischen Erörterung bedurft hätte. Es kann ihm mithin in dieser Polemik nur um die Sache selbst d. h. um die Feststellung seines Verhältnißes zur heraklitischen Lehre zu tun sein. Um aber dieses Verhältniß klar zu erkennen müßen wir folgendes beachten. Sokrates hatte seinen Etymologien nicht nur die heraklitische sondern einem Teile derselben (p. 437 A—C) auch die eleatische Lehre zu Grunde gelegt, um dadurch die Unverläßlichkeit der Sprache zu erweisen; er hatte also an sich gleichen Anlaß sich mit der einen wie mit der anderen Lehre zu beschäftigen. Wenn er sich nun darauf beschränkt die heraklitische Lehre scharf zurückzuweisen, die eleatische dagegen unberürt läßt, so giebt er damit ohne Zweifel zu erkennen daß seine Stellung zur letzteren eine freundlichere ist als zur ersteren. Wir dürfen aber diese Stellungname nach der einen wie nach der anderen Seite nicht weiter ausdehnen als es Platon selbst getan hat. Seine Polemik richtet sich ausdrücklich gegen die Lehre, welche behauptet daß *alles* und zwar *immerfort* in Bewegung und Veränderung begriffen sei (*ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων* p. 439 C). Damit ist zwar die Bewegung als *einziges* Princip des Seienden zurückgewiesen, es ist aber nicht die Bewegung geleugnet, und wir werden bald finden daß Platon die Annahme eines Princips der Bewegung und Veränderung als unerläßlich erkannt und nachdrücklich verteidigt hat. Dem entspricht vollständig seine Stellung zur eleatischen Lehre. Ohne Frage ist sein Stillschweigen gegenüber dieser Lehre im Kratylos als eine Art Zustimmung oder genauer gesprochen als eine Nichtablehnung anzusehen, aber es wird sich auch hier zeigen, daß er den eleatischen Grundgedanken nur nach einschneidenden Modificationen als ein fruchtbares Princip zur Erklärung des Seienden gelten ließ. — Was endlich die Erwähnung der Ideenlehre anlangt, so ist aus der vorsichtigen Form, in der sie gehalten ist, der Schluß zu ziehen, daß diese Lehre

zur Zeit der Abfaßung des Kratylos im Geiste ihres Schöpfers noch keine feste, in allen Teilen ausgebaute Gestalt gewonnen hatte. Alle diese Fragen sind jedoch im Kratylos nur gestreift, die eingehende Erörterung derselben ist in den Gesprächen enthalten, welche uns demnächst werden zu beschäftigen haben.

D) Stellung des Kratylos in der Gesammtheit der platonischen Schriften.

Die Frage nach der Einreihung des Kratylos kann an dieser Stelle noch nicht erschöpfend beantwortet werden, weil zu diesem Ende auch die nachfolgenden Gespräche herangezogen werden müßen. Doch laßen sich schon jetzt einige maßgebende Gesichtspunkte feststellen.

Wenn man sich den Gedankengang unseres Werkes, abgesehen von dem einen Anhang bildenden Schlußcapitel, übersichtlich vergegenwärtigt, so stellt er sich in Form der folgenden Antithese dar. In der Streitfrage: Naturtheorie oder Willkürtheorie? vertritt Sokrates zunächst das erste Glied der Alternative. Er setzt auseinander daß das Wort das Wesen des Dinges in Lauten auszudrücken habe, und entwickelt in diesem Sinne die Grundsätze, nach welchen die Wörter durch Verwendung entsprechender Laute zu bilden seien. Indem er aber diese Theorie mit den menschlichen Sprachmitteln vergleicht, zeigt sich daß diese viel zu beschränkt sind um seinen Anforderungen zu genügen. Es bleibt daher nichts übrig als diese Anforderungen zu ermäßigen; es muß darauf verzichtet werden das Wesen der Dinge in den Wörtern zum adäquaten Ausdruck zu bringen, und muß vielmehr auch die Übereinkunft und Gewohnheit d. h. die menschliche Willkür als sprachbildender Factor anerkannt werden. Daraus aber folgt, daß die Erkenntniß der Dinge nicht aus der Betrachtung der Wörter sondern nur aus der Betrachtung der Dinge selbst erworben werden kann.

Die sprachphilosophische Untersuchung wird demnach von Platon auf das Gebiet der Erkenntnißtheorie hinübergeleitet. Das

Ergebniß zu dem er gelangt, gehört zwar noch nicht zur Erkenntnißtheorie selbst d. h. es enthält keine Aussage über die Grenzen oder die Mittel des menschlichen Erkennens, wol aber ist damit der Boden bezeichnet, auf welchem die erkenntnißtheoretische Forschung sich zu bewegen hat. Daraus ist vorläufig, wenigstens vermutungsweise der Schluß zu ziehen, daß das Werk den speciellen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen Platons, wobei zunächst an den Theätetos zu denken ist, vorangeht. Es fragt sich nun ob der besondere Inhalt des Werkes mit dieser Vermutung im Einklang ist.

Der Kratylos kündigt sich schon durch seinen Eingang, durch die ironische Anpreisung der Weisheit des Prodikos als eine Kampfschrift gegen die Sophistik an, und tatsächlich ist, wie vorher dargetan wurde, der umfangreiche erste Abschnitt des Werkes zu seinem überwiegenden Teile von einer scharfen Satire gegen die Leistungen des genannten Sophisten erfüllt. Das Werk gehört mithin in die große Reihe der Schriften, welche Platon seiner umfaßenden Auseinandersetzung mit der sophistischen Geistesströmung gewidmet hat. Innerhalb dieser Reihe ergiebt sich eine nähere Bestimmung dadurch, daß Platon im Laufe der Polemik auch die Lehre des Protagoras berürt. Mit diesem Sophisten hat sich Platon auch in zwei anderen Werken, im Protagoras und Theätetos beschäftigt, und zwar ist in jenem Werke die ethische Lehre, in diesem der protagoreische Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, Gegenstand der platonischen Kritik. Eine Kritik des Maß-Satzes enthält nun auch der Kratylos, und dadurch ist wieder eine Beziehung des Werkes zum Theätetos gegeben, welche einen fruchtbaren Vergleich gestattet. Im Kratylos widerlegt Platon den Maß-Satz ganz kurz mit der Bemerkung, daß nach diesem Satze der Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen Menschen hinwegfällt, denn wenn für jeden dasjenige wahr *ist* was er für wahr *hält*, dann ist Einer so vernünftig wie der andere. Eben dieses Argument findet sich auch im Theätetos, doch wird es hier von Platon als unzulänglich erkannt und daher durch eine weit umfaßendere Beweisfürung ersetzt. Es kann nach alledem kaum bezweifelt werden, einerseits daß der Kratylos zum Theätetos in

naher Beziehung steht, andererseits daß er dem Theätetos vorangeht.[1])

Ein weiterer Anhaltspunkt ergiebt sich, wenn man das Verhältniß des Kratylos zum Gorgias zu ermitteln sucht. Auch der Gorgias gehört in die Reihe der Kampfschriften gegen die Sophistik und zwar als eine der hervorragendsten. Nun haben zwar Kratylos und Gorgias keine inhaltlichen Berürungspunkte, dennoch aber läßt sich ihr gegenseitiges Verhältniß mit einiger Sicherheit bestimmen. Platon hat seine schriftstellerische Tätigkeit mit der Erörterung ethischer Fragen eröffnet und hat diesen bis an sein Lebensende das regste Interesse zugewandt. Dazwischen hat er sich auch mit erkenntnißtheoretischen und ontologischen Fragen eingehend beschäftigt, doch sind die Schriften dieser Art — Kratylos, Parmenides und die Theätetos-Trilogie — nicht über sein ganzes Leben verteilt, sondern sie bilden, wie im Verlaufe dieser Studien zu zeigen sein wird, eine sachlich und zeitlich zusammengehörige Gruppe, welche überdieß mit ihrem letzten Gliede, dem „Staatsmann" wieder in das ethische Lebenswerk Platons mündet. Die Frage, an welchen Platz wir den Kratylos zu stellen haben, bedeutet also mehr als ihr Wortlaut zu sagen scheint; sie bedeutet: in welchem Abschnitt seiner Denktätigkeit hat sich Platon vorwiegend mit erkenntnißtheoretischen und ontologischen Fragen beschäftigt? Es darf mit einiger Sicherheit angenommen werden daß Platon sich diesen Fragen erst dann zuwandte, als er seine ethischen Untersuchungen zu einem vorläufigen Abschluß und Ruhepunkt gebracht hatte. Ein solcher aber war erst mit dem Gorgias erreicht.

Platon hatte zwar schon im Protagoras ein Grundgesetz für das menschliche Handeln aufgestellt. Das Gesetz aber war auf das Streben nach Lust gegründet und hatte gelautet, daß der Mensch in jeder seiner Handlungen den denkbar größten Überschuß an Lust über Unlust müße zu erreichen suchen. Dadurch war das Leben in eine Reihe von Einzelvorgängen aufgelöst, deren jeder seinen Schwerpunkt in sich selbst hatte, und von einer

---

[1]) Über die unbegreifliche Verkennung dieses Sachverhaltes durch Schleiermacher s. die Anmerkung auf S. 24.

planmäßig geordneten Lebensfürung konnte nicht die Rede sein. Im Gorgias aber vollzieht Platon den entscheidenden Fortschritt das ganze Menschenleben als einen einheitlichen Proceß aufzufaßen, der nicht nur das dießseitige sondern auch das jenseitige Leben in sich begreift und deßen Ziel nicht mehr die vergängliche Lust sondern die unvergängliche Glückseligkeit sein soll. Hiemit war der Standpunkt erreicht, den Platon ungeachtet der wesentlichen Modificationen, die seine ethische Lehre noch erfur, unverrückt festhielt. Der Gorgias bedeutet demnach auf ethischem Gebiete den Abschluß des Kampfes, den Platon gegen die Sophistik fürte, und damit war für ihn der Zeitpunkt gekommen um die Auseinandersetzung mit den erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen der Sophistik in Angriff zu nemen. Sein erster Vorstoß auf diesem Gebiete war der Kratylos, dem wir mithin seinen Platz zwischen dem Gorgias und dem Theätetos anzuweisen haben. Die genauere Bestimmung dieses Platzes muß den nachfolgenden Erörterungen vorbehalten bleiben.

Parmenides.

Inhaltsübersicht.

A) Die Einleitung.

In den Vorbemerkungen zu diesem Gespräche (c. 1) wird uns mitgeteilt, daß der Bericht den wir darüber erhalten, einen langwierigen Umweg durchzumachen hatte, und daß er nicht auf schriftlicher Aufzeichnung sondern nur auf mündlicher Überlieferung beruht. Pythodoros, ein Freund des Eleaten Zenon, hatte dem in seinem Hause gefürten Gespräche als Zuhörer angewohnt, dieser hatte den Inhalt seinem Freunde Antiphon erzält, der in seiner Jugend Philosophie getrieben, nachher aber sich der Pferdezucht zugewandt hatte, von Antiphon erkundet ihn nach langen Jaren Kephalos aus Klazomenä, der zu diesem Ende mit einigen Landsleuten nach Athen gekommen ist, und Kephalos endlich ist es, der durch Platons Vermittelung den Bericht an uns erstattet.

Es seien einst, so erzält Kephalos, Parmenides und Zenon, jener 65 Jare alt und von ehrwürdigem Ansehen, dieser 40 Jare alt, zur Feier der großen Panathenäen nach Athen gekommen und hätten im Hause des Pythodoros Wohnung genommen. Dort habe eines Tages in Gegenwart des damals noch besonders jungen (*σφόδρα νέος* p. 127 C) Sokrates und einiger Anderer Zenon eine von ihm verfaßte Schrift vorgelesen, gegen Ende der Vorlesung seien Parmenides, Pythodoros und ein Jüngling Namens Aristoteles eingetreten, und nach Schluß derselben habe sich folgendes Gespräch entwickelt.

B) Das Gespräch.

Erster Hauptabschnitt: Zenon, Parmenides und Sokrates.

(c. 2—9.)

I. Zenon und Sokrates.

(c. 2 u. 3.)

Das Gespräch wird von Sokrates damit eröffnet, daß er den Inhalt der eben gehörten Schrift klarzustellen sucht. Du hast, sagt er zu Zenon, an die Spitze deiner Schrift die Behauptung gestellt: wenn das Seiende eine Vielheit wäre, so müßte es sowol ähnlich als unähnlich sein, nun könne aber weder das unähnliche ähnlich noch das ähnliche unähnlich und daher das Seiende nicht Vieles sein. Das aber ist nur die Kehrseite des von Parmenides aufgestellten Satzes, daß das All Eines ist, und so ist deine Schrift, obgleich sie es nicht scheinen will, nur eine Schutzschrift für deinen Freund Parmenides. — Zenon erwidert, Sokrates habe die Schrift ganz richtig aufgefaßt, doch irre er, wenn er meine daß sie sich ein falsches Ansehen geben wolle, sie sei tatsächlich nur zur Unterstützung des Parmenides geschrieben. Da man nämlich den Satz dieses Philosophen, daß das All Eines sei, habe lächerlich machen wollen durch den Hinweis auf die Widersprüche, zu welchen er füre, so habe Zenon zeigen wollen, daß die Anname, das Seiende sei Vieles, noch weit mehr lächerliches mit sich bringe. Übrigens habe er die Schrift noch als Jüngling in jugendlicher Streitlust verfaßt, sie sei ihm aber entwendet und ohne sein Wißen an das Licht gebracht worden. — Sokrates nimmt dieß zur Kenntniß, er ist aber trotzdem mit der Schrift nicht zufrieden. Er setzt nämlich auseinander, daß sie das Wesen der Frage verfehle, indem sie sich nur mit den Dingen in der Erscheinung und nicht mit den Begriffen der Dinge beschäftige, während die Schwierigkeit nicht in jenen sondern in diesen liege. Wenn man annimmt, sagt er, daß es einen an sich seienden Begriff der Ähnlichkeit und einen eben solchen der Unähnlichkeit giebt, und daß die Einzeldinge durch Teilhabung an den Begriffen ihre Qualitäten erhalten, so hat es gar nichts widersinniges, zu sagen daß

die Dinge einander ähnlich und unähnlich sind, oder daß das Seiende Eines und Vieles ist, und daß überhaupt die Dinge, insoferne sie an entgegengesetzten Begriffen teilhaben, entgegengesetzte Qualitäten an sich tragen. So kann man ganz gut sagen, ich Sokrates sei Vieles und Eines, Vieles insoferne ich eine rechte und linke Seite, einen Ober- und Unterleib habe und mithin an der Vielheit teilhabe, Eines insoferne ich unter uns sieben Versammelten Einer bin und mithin an der Einheit teilhabe. Etwas ganz anderes und in der Tat wunderbares wäre es aber, wenn jemand zeigte daß auch die Begriffe selbst diesen entgegengesetzten Zuständen unterliegen (*τἀναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα* p. 129 C), daß also die Ähnlichkeit-an-sich unähnlich oder das Eins-an-sich Vieles sei und umgekehrt. Ich würde daher wünschen, daß jemand zunächst die Begriffe der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit und Vielheit, der Ruhe und Bewegung, und die anderen dieser Art gegen einander abgrenzen und dann zeigen würde, daß auch diese mit einander gemischt und von einander geschieden werden können; dieß würde ich für viel wichtiger halten als die von euch in Betreff der sichtbaren Dinge gepflogenen Erörterungen.

II. Parmenides und Sokrates.

(c. 4—9.)

Nun nimmt Parmenides das Wort um den Sokrates auf einige Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die mit der Anname der an sich seienden Begriffe verbunden sind. Er fragt zunächst, ob Sokrates selbst die Begriffe *(εἴδη)* und die an ihnen teilhabenden Dinge *(τὰ τούτων μετέχοντα)* von einander sondere und demnach anneme, daß außer der in den Einzeldingen vorhandenen Ähnlichkeit auch die Ähnlichkeit an sich selbst etwas sei, und ebenso das Eine, das Viele und alles übrige was Zenon angefürt habe. Alles dieß bejaht Sokrates. Parmenides fragt weiter, ob Sokrates auch Begriffe anneme für das Gerechte, das Schöne, das Gute und alles was wiederum von dieser Art sei (*καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων* p. 130 B)? Auch dieß bejaht Sokrates. Auf die weitere Frage, ob er auch einen von dem Einzelmenschen gesonderten

Begriff des Menschen, ferner einen Begriff des Feuers und des Waßers anneme, antwortet Sokrates, er sei hierüber schon oft im Zweifel gewesen; auf die Frage endlich, ob auch von Haaren, Schlamm, Schmutz und ähnlichen lächerlichen und verächtlichen Dingen Begriffe anzunemen seien, meint er, diese Dinge seien wol nur als sichtbare vorhanden (*ταῦτα . . ἅπερ ὁρῶμεν ταῦτα καὶ εἶναι* p. 130 D), besondere Begriffe von ihnen anzunemen wäre doch gar zu seltsam, obgleich es ihn mitunter schon beunruhigt habe, ob nicht für alle Dinge ein und dasselbe gelte. Parmenides bemerkt hierauf, Sokrates sei eben noch jung und achte deshalb zu viel auf die Meinungen der Menschen, doch werde die Philosophie ihn noch inniger ergreifen, wenn er dahin gelange auch von diesen Dingen nichts gering zu schätzen. Dieß vorausgeschickt entwickelt Parmenides seine Bedenken gegen die Ideenlehre, die sich in fünf Punkte gliedern.

1) Wenn die Dinge ihre Beschaffenheit und ihre Benennungen dadurch erhalten daß sie die Begriffe in sich aufnemen, so müßen sie entweder die ganzen Begriffe oder Teile derselben in sich aufnemen, eine dritte Art der Aufname ist nicht möglich. Welcher von beiden Fällen findet nun statt? Kann wol der Begriff, der doch Eines ist (*ἓν ὄν*), in jedem der vielen Einzeldinge ganz sein? — Was sollte ihn hindern? fragt Sokrates. — Dann aber, meint Parmenides, müßte der Begriff, wenn er Eins und in jedem der Einzeldinge ganz sein soll, außerhalb seiner selbst sein. — Nein! erwidert Sokrates, auch der Tag, obgleich nur Einer, ist an vielen Orten zugleich und darum doch nicht außerhalb seiner selbst. — Ist das nicht ebenso, fragt Parmenides, wie wenn du etwa viele Menschen mit einem großen Segel überspanntest und dann sagtest, es sei als Eines und ganzes über vielen? — Mag sein, sagt Sokrates. — Dann aber, fährt Parmenides fort, ist nicht über jedem Einzelnen das ganze Segel sondern über jedem ein anderer Teil desselben, und dem entsprechend müßte man sagen, daß die Einzeldinge nicht die ganzen Begriffe sondern nur Teile derselben in sich aufnemen. Wird aber der Begriff geteilt, so wird man nicht mehr sagen können, daß er Eines ist. — Allein auch hievon abgesehen unterliegt, wie Parmenides auseinandersetzt, die Anname einer Teilung der Begriffe großen Schwierigkeiten. Wenn

wir, sagt er, den Begriff der Größe teilen, so wird jeder Teil kleiner sein als der Begriff selbst, und wenn wir nun die Teile den Einzeldingen zuweisen, so werden die Dinge die wir groß nennen, *groß* sein durch die Aufname von etwas das *kleiner* ist als der Begriff der Größe; das aber ist sinnlos. Und wieder wenn ein Ding einen Teil der Kleinheit in sich hat, so wird zwar der Begriff der Kleinheit größer sein als dieser Teil, das Ding aber, welchem wir diesen Teil des *größeren* Begriffes zuweisen, wird dadurch nicht größer sondern *kleiner*, und das ist wiederum sinnlos. — Auch dieß giebt Sokrates zu. — Wie also, schließt Parmenides, sollen die Dinge die Begriffe in sich aufnemen, wenn sie weder die ganzen Begriffe noch Teile derselben in sich aufnemen können?

2) Parmenides kommt nun auf eine Schwierigkeit anderer Art. Wenn du, sagt er, eine Reihe großer Einzeldinge betrachtest, so scheint dir eine und dieselbe Idee in allen sich darzustellen, weshalb du meinst, das Große sei Eines. Wenn du nun aber dieses an sich Große zusammen mit den großen Einzeldingen im Geiste überschaust, wird dir dann nicht wieder scheinen, daß es Ein Großes ist, wodurch sie alle, die Idee sowol wie die Einzeldinge, sich als groß darstellen? — So scheint es, sagt Sokrates. — So kommst du also vom ersten Begriff der Größe zu einem zweiten, dann auf gleiche Weise zu einem dritten und so fort ins unendliche, und der Begriff wird nicht mehr Einer sein sondern eine unendliche Menge.

3) Sokrates meint nun, der Begriff sei vielleicht nur ein Gedanke (*νόημα* p. 132 B), der sein Dasein nur in der Seele habe; auf diese Weise könne der Begriff Eines sein und doch den bisher besprochenen Schwierigkeiten entgehen. — Allein, wendet Parmenides ein, der Gedanke muß ein Object haben, er kann nicht der Gedanke von nichts, sondern muß der Gedanke von etwas sein und zwar von eben jenem Seienden, welches er als eine einheitliche Idee den Dingen beiseiend denkt (*ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἑπὸν νοεῖ μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν* p. 132 C). Und ferner wenn die Begriffe Gedanken sind und als solche von den Dingen aufgenommen werden, so folgt daraus, entweder daß die Dinge, weil sie Gedanken in sich haben, sämmtlich denken, oder daß sie obgleich aus Gedanken bestehend gedankenlos sind.

4) Sokrates giebt zu, daß dieß unvernünftig sei, und meint, es möge sich wol so verhalten, daß die Begriffe wie Urbilder in der Natur dastehen (*ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει* p. 132 D), und daß die anderen Dinge deren Abbilder seien und an ihnen dadurch Anteil haben, daß sie ihnen ähnlich gebildet seien. — Allein, erwidert Parmenides, die Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen muß immer gegenseitig sein, der Begriff muß dem Dinge genau soweit ähnlich sein wie dieses dem Begriffe. Ding und Begriff müßen also etwas gemeinsames haben, welches wieder als ein in beiden zur Erscheinung kommender Begriff zu setzen ist, und so kommt man auch auf diesem Wege dazu, über dem ersten Begriff einen zweiten anzunemen, über diesen beiden einen dritten, und so fort ins unendliche.

5) Die größte Schwierigkeit aber, färt Parmenides fort, ist die folgende (*μέγιστον δὲ τόδε* p. 133 B). Wenn die Begriffe so geartet sind wie wir sagen daß sie sein müßen, so scheint zu folgen daß sie für uns völlig unerkennbar sind. Denn diese an sich seienden Wesenheiten der Dinge sind auf Erden nicht vorhanden, und sind das, was sie sind, nur für einander und unter einander, aber nicht für die irdischen Dinge, und ebenso haben die letzteren ihr Wesen und ihre Beziehungen nur für einander und nicht für die Begriffe. Parmenides erläutert dieß am Beispiele des Herrn und des Dieners. Der Begriff des Herrn ist das, was er ist, nur in Beziehung auf den Begriff des Dieners, er kann aber nicht über einen Diener von Fleisch und Blut eine Herrschaft üben, und ebenso kann ein irdischer Herr auch nur über einen irdischen Diener, aber nicht über den Begriff des Dieners Herr sein. So kann denn auch die Erkenntniß-an-sich nur in Beziehung auf die Wahrheit-an-sich, und andererseits die irdische Erkenntniß nur in Beziehung auf die irdische Wahrheit und die irdischen Dinge Erkenntniß sein. Da nun die Begriffe auf Erden nicht zu finden sind, so können sie auch mit unserer irdischen Erkenntniß nicht erkannt werden, und daraus folgt, daß das Schöne an sich, das Gute an sich und die Ideen überhaupt für uns unerkennbar sind. Es folgt aber etwas noch weit schlimmeres (*δεινότερον* p. 134 C), nämlich daß auch die irdischen Dinge für Gott unerkennbar sind. Denn wenn es eine Erkenntniß an

sich, eine Schönheit an sich und überhaupt an sich seiende Wesenheiten giebt, so müßen diese weit vollkommener sein als die gleichnamigen irdischen Dinge. Da nun Gott nur die vollkommenste Erkenntniß haben kann und mit dieser nur die Dinge-an-sich erkannt werden, so wird er mit seiner göttlichen Erkenntniß und Herrschaft ebenso wenig die irdischen Dinge erkennen und beherrschen wie wir mit unserer irdischen Erkenntniß und Herrschaft die göttlichen.

So ergeben sich denn, schließt Parmenides, außerordentlich große und schwer widerlegbare Bedenken, wenn man die Begriffe als für sich seiende Ideen setzt, und wenn es schon eines sehr wolbegabten Mannes bedarf (*ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς* p. 135 A) um diese Lehre zu verstehen, so wäre derjenige noch mehr zu bewundern, der sie auch Anderen zu lehren und gründlich auseinanderzusetzen vermöchte. Aber freilich wer wiederum in Anbetracht dieser und anderer Bedenken die Begriffe leugnen und nicht zugeben will, daß es für jedes von den Seienden eine sich immer gleichbleibende Idee gebe, der wird nicht haben wohin er sein Denken wende, und wird damit alles Vermögen der Forschung gänzlich vernichten (*τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ* p. 135 C).

Wie also, fragt Parmenides, willst du es halten mit der Philosophie und wohin dich wenden, solange dir diese Dinge nicht klar sind? Da Sokrates erwidert daß er dieß für jetzt nicht abzusehen vermöge, meint Parmenides, er habe sich eben zu früh an die Aufgabe gewagt, das Schöne, Gerechte und Gute und überhaupt die Begriffe zu bestimmen, er müße sich zuvor noch üben in der Philosophie, doch sei es immerhin sehr anzuerkennen, daß er den Zenon aufgefordert habe, nicht die sichtbaren Dinge sondern die nur dem Verstande erfaßbaren Begriffe in Hinsicht auf ihre gegenseitigen Beziehungen zu untersuchen. Auf die Frage des Sokrates, welches die rechte Weise philosophischer Übungen sei, erwidert Parmenides, es sei die soeben von Zenon vernommene Weise; außerdem aber, färt er fort, mußt du auch noch dieß hinzunemen, daß du nicht nur deine eigene sondern auch die entgegengesetzte Voraussetzung mit allen ihren Folgen nach allen Richtungen prüfest. Wenn du also etwa, wie Zenon getan hat, von der Hypo-

these ausgehst daß das Viele *sei*, so mußt du zunächst untersuchen, was daraus folgt für das Viele selbst und in seiner Beziehung zum Eins, sowie für das Eins selbst und in seiner Beziehung zu dem Vielen; dann aber mußt du auch den Satz aufstellen daß das Viele *nicht sei*, und mußt wieder untersuchen, was daraus folgt für das Eins und das Viele sowol für sich selbst wie in ihrer Beziehung zu einander. Ebenso mußt du verfaren mit den Voraussetzungen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Bewegung und Ruhe, des Werdens und Vergehens, ja selbst des Seins und Nichtseins. — Sokrates ersucht nun den Parmenides, daß er selbst eine Probe dieses Verfarens gebe, und auf die vereinigten Bitten aller Anwesenden erklärt sich Parmenides bereit dieses geschäftige Spiel zu spielen (*πραγματειώδη παιδιαν παίζειν* p. 137 B). Als Gegenstand der Probe wält er seinen eigenen Satz von dem Einen Seienden, und als Mitsprecher zur Beantwortung seiner Fragen den jüngsten der Gesellschaft, den Jüngling Aristoteles. Er fürt nun mit diesem in Frage und Antwort folgende Sätze durch.

Zweiter Hauptabschnitt: Parmenides und Aristoteles.

(c. 10—27.)

Erste Hypothese: Das Eins ist.

(c. 10—23.)

I. Was ist unter der Voraussetzung daß das Eins ist, vom Eins auszusagen? (c. 10—21.)

a) Thesis: Das Eins hat keinerlei Qualität des Seienden und hat daher kein Sein. (c. 10—12.)

Das Eins hat keine Teile und ist daher kein Ganzes. Denn wenn das Eins Teile hätte, wäre es nicht Eins sondern Vieles, ein Ganzes aber ist dasjenige dem kein Teil fehlt, und muß also ebenfalls aus Teilen bestehen. Ob wir demnach das Eins geradezu als geteilt oder ob wir es als ein Ganzes setzen, in beiden Fällen bestünde es aus Teilen und wäre demnach nicht Eins sondern Vieles.

Das Eins ist unbegrenzt, denn es kann weder Anfang noch Mitte noch Ende haben, weil auch dieß Teile sind.

Das Eins ist ohne Gestalt, denn es kann weder rund noch gerade sein. Rund ist dasjenige, deßen Enden überall von der Mitte gleich weit abstehen, gerade ist dasjenige, deßen Mitte jedem der beiden Enden voransteht *(οὗ ἂν τὸ μέσον ἀμφοῖν τοῖν ἐσχάτοιν ἐπίπροσθεν ᾖ* p. 137 E); das runde wie das gerade müßen also Teile haben.

Das Eins ist an keinem Orte (*οὐδαμοῦ* p. 138 A), denn es kann weder in einem anderen noch in sich selbst sein. In einem anderen seiend müßte es von diesem im Kreise *(κύκλῳ)* umgeben werden und sich mit ihm an vielen Stellen berüren; da es aber teillos ist und vom Kreise nichts an sich hat, kann es nicht an vielen Stellen und im Kreise berürt werden. In sich selbst seiend müßte es sich selbst umgeben; da nun das umgebende notwendig ein anderes ist als das umgebene, müßte es auf diese Weise Zwei sein und nicht Eins.

Das Eins ist weder bewegt noch ruhend. Alle Bewegung ist entweder innere Veränderung oder örtliche Veränderung. Innerlich kann sich das Eins nicht verändern, weil ein verändertes Eins nicht mehr das Eins wäre. Die örtliche Veränderung ist entweder Achsendrehung oder Vertauschung eines Ortes mit einem anderen. Die Achsendrehung besteht darin, daß um ein feststehendes mittleres die anderen Teile sich herumbewegen, sie kann also beim teillosen Eins nicht stattfinden. Die Ortsvertauschung geschieht in der Weise, daß das sich bewegende sich zum Teil schon in einem neuen Orte, zum Teil noch außerhalb desselben befindet, sie setzt also ebenfalls Teile voraus. Ruhen oder stillestehen endlich heißt: sich immer in einem und demselben *(ἐν τῷ αὐτῷ)* befinden; da aber das Eins wie vorher gezeigt weder in sich selbst noch in einem anderen ist, kann es auch nicht immer in demselben sein.

Das Eins ist weder identisch noch verschieden weder mit sich selbst noch mit einem anderen. Denn wäre es identisch mit einem anderen oder anders als es selbst, so wäre es nicht das Eins. Es ist aber auch nicht anders als das Andere, denn das Anderssein kann überhaupt nicht dem Eins sondern nur dem Anderen zu-

kommen. Es ist endlich auch mit sich selbst nicht identisch. Denn Einssein und Identischsein ist nicht dasselbe (*οὐχ ἧπερ τοῦ ἑνὸς φύσις αὕτη δήπου καὶ τοῦ ταὐτοῦ* p. 139 D); wenn ein Ding mit etwas identisch wird, muß es deshalb nicht Eins werden, denn es könnte auch mit einem Vielfachen identisch werden. Demnach ist Einheit etwas anderes als Identität, und wenn das Eins mit sich identisch wäre, so wäre es eben dadurch nicht Eins mit sich, es wäre Einsseiend nicht Eins (*ἓν ὂν οὐχ ἓν ἔσται* p. 139 E), was unmöglich ist.

Das Eins ist weder ähnlich noch unähnlich weder sich selbst noch einem anderen. Ähnlich ist dasjenige was in gewißer Hinsicht etwas identisches an sich hat (*τὸ ταὐτόν που πεπονθὸς ὅμοιον* p. 139 E), unähnlich ist dasjenige was verschiedenes an sich hat. Nun ist, wie soeben gezeigt wurde, das Eins seiner Natur nach ebenso vom Identischen wie vom Verschiedenen gesondert *(χωρίς)*; würde ihm also eine dieser Qualitäten zukommen, so wäre es nicht Eins sondern mehr als Eins.

Das Eins ist weder gleich noch ungleich weder sich selbst noch einem anderen. Um einem Dinge gleich zu sein müßte es mit ihm identische Maße haben (*τῶν αὐτῶν μέτρων ἔσται* p. 140 B), während soeben gezeigt wurde daß es am Identischen in keiner Weise teilhat. Um größer oder kleiner zu sein als ein Ding müßte es mehr oder weniger Maße haben als dieses, dann aber hätte es soviel Teile als Maße und wäre demnach nicht Eins sondern soviel als es Maße hat. Wollte man aber sagen, das Eins sei nur von Einem Maße (*εἰ δέ γε ἑνὸς μέτρου εἴη* p. 140 D), so wäre es diesem Maße gleich, während soeben bewiesen wurde daß es keinem Dinge gleich sein kann.

Das Eins ist weder älter noch jünger noch gleich alt als es selbst oder ein anderes, denn nach dem eben gesagten kann es weder Gleichheit noch Ähnlichkeit noch Ungleichheit noch Unähnlichkeit in irgend einer Beziehung an sich haben. Daraus aber folgt daß das Eins überhaupt nicht in der Zeit ist. Was in der Zeit ist, das muß notwendig älter werden, eben darum aber auch jünger werden als es selbst, denn das ältere kann nur älter sein in Beziehung auf ein jüngeres; es muß aber andererseits auch gleich alt mit sich selbst sein und werden, denn es kann weder

mehrere Zeit werden als es selbst, noch wenigere. Da nun nach dem eben gesagten nichts von alledem bei dem Eins statthaben kann, so kann es nichts von der Zeit an sich haben noch in irgend einer Zeit sein.

Daraus aber folgt daß das Eins überhaupt nicht *ist*. Am Sein kann ein Ding nur teilhaben durch ein Gewesensein, Gewordensein, Sein, Werden, Künftigsein oder Künftigwerden; alles dieß aber bedeutet ein Teilhaben an vergangener, gegenwärtiger oder künftiger Zeit. Da nun das Eins in gar keiner Weise an der Zeit teilhat, so kann es weder *Eins* sein noch überhaupt *sein* (*οὔτε ἓν ἐστιν οὔτε ἔστιν* p. 141 E).

Was aber nicht ist, dem kann weder etwas zukommen, noch kann etwas davon herkommen; es kann also weder *für* das Eins eine Benennung oder Erklärung, noch *von* dem Eins eine Erkenntniß, Wahrnemung oder Vorstellung geben.

Ist es nun möglich, fragt Parmenides, daß es sich mit dem Eins so verhalte? Da Aristoteles verneint, schlägt Parmenides vor die Hypothese nochmals durchzugehen, um zu sehen ob sich nicht andere Sätze ergeben.

b) Antithesis: Das Eins hat alle, auch die einander entgegengesetzten Qualitäten des Seienden und hat daher Sein.

(c. 13—20.)

Das Eins ist Eins und Vieles, Ganzes und Teile, begrenzt und unbegrenzter Menge.

Die Aussage: das Eins ist, bedeutet daß das Eins des Seins teilhaft ist. Wir setzen also damit ein Sein, welches nicht identisch ist mit dem Eins, denn wäre Sein dasselbe wie Eins, so wäre es gleichviel zu sagen „Eins ist“ und „Eins Eins“ (*ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἕν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν* p. 142 C). Wenn also Sein und Eins nicht dasselbe sind, sondern beide zusammen dem Seienden Eins angehören, so ist notwendig das Seiende Eins ein Ganzes, und Sein und Eins deßen Teile. Da nun diese beiden Teile unauflöslich mit einander zum Seienden Eins verbunden sind, so enthält jeder Teil schon den andern in sich; der Teil selbst wird also zum mindesten aus zwei Teilen gebildet (*γίγνεται τὸ ἐλάχιστον ἐκ δυοῖν αὖ μοιρίοιν τὸ μόριον* p. 142 E). Von diesen gilt dasselbe

wie von den früheren, und so wird das Seiende Eins unendlich an Menge. — Aber auch wenn wir das Eins für sich allein, abgesehen von dem ihm anhaftenden Sein betrachten, ergiebt sich dasselbe. Denn das Eins ist vom Sein und das Sein vom Eins verschieden. Sie sind aber nicht dadurch von einander verschieden daß jedes von ihnen ist was es ist, sondern dadurch daß jedes von ihnen ein anderes ist als das andere (*τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων* p. 143 B). So erhalten wir zu dem Eins und dem Sein noch ein drittes: das Anderssein. Nemen wir nun beliebige zwei von diesen dreien zusammen, so erhalten wir die Zweiheit, nemen wir das noch übrige dritte hinzu, so erhalten wir die Dreiheit. Mit Zwei und Drei aber ist das gerade und ungerade, ferner das zweimal zwei und zweimal drei sowie alle anderen Combinationen gegeben, es sind also damit die Elemente aller Zalen gegeben. Folglich wenn das Eins *ist*, so ist auch *Zal*, und wenn Zal ist, so ist Vieles und eine unendliche Menge von Seiendem, denn die Zal ist unendlich an Menge und des Seins teilhaft. Mithin ist das Sein unendlich verteilt unter alles Seiende, oder mit anderen Worten: es giebt unendlich viele Teile des Seins (*ἔστι μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας* p. 144 B). Jeder dieser Teile ist aber notwendig *Ein* Teil, denn er kann nicht *Kein* Teil sein. Daher wohnt jedem dieser Teile das Eins inne, und da es nicht in jedem Teile ganz sein kann, muß es ebenso vielfach geteilt sein wie das Sein. Mithin ist nicht nur das Seiende Eins sondern auch das Eins für sich selbst Vieles und unbegrenzt an Menge. Und da die Teile immer Teile eines Ganzen sind und als solche von dem Ganzen umfaßt werden müßen, und da Umfaßung soviel ist wie Begrenzung, so ist das Eins Eins und Vieles, Ganzes und Teile, begrenzt und unbegrenzter Menge.

Das Eins hat Gestalt. Alles was begrenzt ist, muß Grenzpunkte *(ἔσχατα)* haben, und jedes Ganze muß Anfang, Mitte und Ende haben. Demnach muß das Eins eine Gestalt haben und zwar entweder eine gerade oder krumme oder gemischte.

Das Eine ist notwendig in sich selbst und in einem anderen. Es wurde soeben gezeigt, daß das Eins ein Ganzes und daß es auch alle seine Teile sei. Nun sind notwendig alle Teile in dem Ganzen und daher das Eins in sich selbst. Es ist aber nicht

umgekehrt das Ganze in den Teilen und zwar weder in allen noch in einem einzelnen noch in einigen. Wenn das Ganze in allen Teilen wäre, so müßte es auch in jedem einzelnen sein, denn wenn es in irgend einem nicht wäre, so wäre es nicht in allen.[1]) Wenn es aber in einigen wäre, so wäre das größere im kleineren, was unmöglich ist. Somit kann das Eins, insoferne es ein Ganzes ist, nicht in sich selbst sein; es muß daher in einem anderen sein.

Das Eins ist immer ruhend und immer bewegt. Was notwendig in sich selbst ist, kann nie aus sich heraustreten, es ist also immer in einem und demselben d. h. es ruht. Was aber notwendig immer in einem anderen ist, kann nie in einem und demselben sein, es kann also niemals ruhen d. h. es ist immer bewegt.

Das Eins ist mit sich selbst und dem Anderen identisch und von sich selbst und dem Anderen verschieden. — Zwei Dinge können sich zu einander nur so verhalten, daß sie entweder mit einander identisch oder von einander verschieden sind, oder endlich daß das eine Ding das Ganze, das andere deßen Teil ist. Nun kann das Eins nicht sein eigener Teil, folglich auch nicht sein eigenes Ganzes sein, weil es auch so sein eigener Teil wäre; es ist auch nicht von sich selbst verschieden; folglich ist *erstens* das Eins mit sich selbst identisch. Hingegen was anderswo ist als es selbst, wie es eben vom Eins nachgewiesen wurde, das muß von sich selbst verschieden sein, folglich ist *zweitens* das Eins von sich selbst verschieden. Ein Ding kann aber nur von dem verschieden sein, was etwas anderes ist als es selbst. Dasjenige wovon das Eins verschieden ist, muß also das Andere außer dem Eins sein, folglich ist *drittens* das Eins von dem Anderen verschieden. Es ist aber *viertens* auch mit ihm identisch. Denn das Identische und das Verschiedene sind Gegensätze (*ἐναντία* p. 146 D), und es kann daher nie eines von ihnen in dem anderen sein. Kann aber das Verschiedene nicht im Identischen sein, so kann

[1]) Der Beweis ist, wie schon Schleiermacher I, 2 S. 293 bemerkt hat, insoferne unvollständig, als die Frage nicht ausdrücklich beantwortet ist, warum das Eins nicht in jedem einzelnen Teile sein kann. Eine wirkliche Lücke der Beweisführung ist dieß aber nicht, denn es paßt auch hier das unmittelbar folAργument daß das größere nicht im kleineren sein kann.

es in gar keinem Dinge irgend eine Zeit sein, weil es sonst so lange in einem Identischen wäre. Demnach kann das Verschiedene weder in dem Eins noch in dem Nichteins sein, und diese können daher nicht durch das Verschiedene von einander verschieden sein. Und wenn sie somit am Verschiedenen überhaupt nicht teilhaben (*μὴ μετέχοντα τοῦ ἑτέρου* p. 146 E), so können sie auch nicht durch sich selbst von einander verschieden sein, sie sind also in keiner Weise von einander verschieden. Endlich kann das Nichteins, da es in gar keiner Weise am Eins teilhat, weder eine Zal sein noch sonst sich zum Eins als deßen Teil oder deßen Ganzes verhalten. Eins und Nichteins sind mithin nach dem früher aufgestellten Kanon mit einander identisch.

Das Eins ist sich selbst und dem Anderen ähnlich und unähnlich. Es ist zunächst dem Anderen ähnlich insoferne es von ihm verschieden, und unähnlich insoferne es mit ihm identisch ist (*ᾗ μὲν ἕτερον ὅμοιον, ᾗ δὲ ταὐτὸν ἀνόμοιον* p. 148 C). Wenn nämlich das Eins von dem Anderen verschieden ist, so ist in ganz derselben Weise, nicht mehr und nicht weniger, auch das Andere von dem Eins verschieden. Es kommt also in dieser Hinsicht beiden dasselbe zu, und welchen Dingen irgendwie dasselbe zukommt, die sind einander ähnlich. Nun hatte sich aber auch gezeigt daß das Eins mit dem Anderen identisch ist. Wenn es also durch die Verschiedenheit von dem Anderen ihm ähnlich ist, muß es durch die Identität ihm unähnlich sein, denn Identität und Verschiedenheit sind entgegengesetzte Beschaffenheiten. — Aber auch auf dem entgegengesetzten Wege ergiebt sich dasselbe. Die Identität nämlich schließt die Unähnlichkeit aus, und die Verschiedenartigkeit schließt, soweit sie reicht, die Ähnlichkeit aus. Daher ist das Eins, auch insoferne es mit dem Anderen identisch ist, ihm ähnlich, und insoferne es von dem Anderen verschieden ist, ihm unähnlich. — Und insoferne nach dem vorher gesagten das Eins auch mit sich selbst identisch und von sich selbst verschieden ist, muß es auch sich selbst und zwar in beiderlei Hinsicht ähnlich und in beiderlei Hinsicht unähnlich sein.

Das Eins berürt und berürt nicht sowol sich selbst wie das Andere. Das Eins ist, wie früher gezeigt wurde, in sich selbst und in dem Anderen, es muß also sich selbst und das Andere

berüren. Hingegen wenn ein Ding etwas berüren soll, muß es seinen Platz (ἕδρα) unmittelbar daneben haben. Das Eins müßte also um sich selbst zu berüren neben sich selbst liegen, das aber könnte es nur, wenn es nicht Eins sondern Zwei wäre, somit kann das Eins nicht sich selbst berüren. Es kann aber auch das Andere nicht berüren. Berürung setzt zum mindesten eine Zweiheit von Dingen voraus, und eine Zweiheit muß aus zwei Einheiten bestehen. Da aber das Nichteins in gar keiner Weise Eins ist oder am Eins teilhat, kann es nicht mit dem Eins zusammen Zwei sein. Demnach giebt es keine Zwei und daher auch keine Berürung (ἄψις ἄρα οὐκ ἔστι ἀνοῖν μὴ ὄντοιν p. 149 D), und es kann weder das Eins das Andere noch das Andere das Eins berüren.

Das Eins ist sich selbst und dem Anderen gleich und ungleich. Zwei Dinge können nicht dadurch, daß sie sind was sie sind, einander gleich oder eines größer oder kleiner sein als das andere, sondern nur dadurch, daß sie zu ihrem Wesen (πρὸς τῷ τοιαῦτ' εἶναι p. 149 E) auch noch Gleichheit, Größe oder Kleinheit haben. Nun kann die Kleinheit weder dem ganzen Eins noch einem Teile desselben einwohnen. Um dem ganzen Eins einzuwohnen müßte sie entweder gleichmäßig (ἐξ ἴσου) durch dasselbe verbreitet sein, oder es umfaßen. Im ersten Falle wäre sie dem Eins gleich, im zweiten größer als das Eins, was beides unmöglich ist, da die Kleinheit nicht leisten kann was Gleichheit oder Größe leistet. Dasselbe würde, wenn die Kleinheit nur einem Teile des Eins einwohnte, von diesem Teile gelten. Mithin kann die Kleinheit in nichts von dem Seienden wohnen, und es kann nichts kleines geben außer der Kleinheit selbst. Giebt es aber keine kleineren Dinge, so kann es auch keine größeren Dinge geben, folglich kann auch die Größe keinem Dinge einwohnen. Wenn nun weder das Eins noch das Andere weder Größe noch Kleinheit in sich hat, so kann keines von ihnen das andere überragen noch von ihm überragt werden, sie sind somit einander gleich. Aber auch sich selbst kann das Eins, da es weder Größe noch Kleinheit hat, weder überragen noch von sich überragt werden, es ist also auch sich selbst gleich. — Andererseits da das Eins in sich selbst ist, muß es sich selbst umgeben, es muß also zugleich

größer und kleiner sein als es selbst. Es ist aber auch größer und kleiner als das Andere. Denn es kann nichts weiter geben als das Eins und das Andere (oder Nichtseins). Alles was ist muß aber irgendwo sein, und zwar muß das, worin es ist, größer, es selbst aber kleiner sein. Da nun außer dem Eins und dem Anderen kein weiteres ist, worin sie beide zusammen sein könnten, so müßen sie in einander sein, das Andere in dem Eins und das Eins in dem Anderen, woraus folgt, daß jedes von ihnen zugleich größer und kleiner ist als das andere.

Das Eins ist in der Zeit, es ist und wird älter und jünger als es selbst und das Andere, es ist nicht und wird nicht weder älter noch jünger weder als es selbst noch als das Andere. — Indem das Eins teilhat am Sein, muß es auch teilhaben an der Zeit, denn Sein, Gewesensein, Künftigsein ist nichts anderes als Teilhaben am Sein in der gegenwärtigen, vergangenen oder künftigen Zeit. Hat nun das Eins teil an der Zeit, welche eine fortschreitende ist, so muß es älter werden und darum auch jünger werden als es selbt. Älterwerden aber heißt aus der verfloßenen Zeit durch das Jetzt in die kommende übergehen. Dieses Jetzt kann nicht übersprungen werden, es ist der Punkt, an welchem das werdende innehält mit dem Werden (*ἐπίσχει τότε τοῦ γίγνεσθαι* p. 152 C) und in welchem es dasjenige *ist*, was es gerade wird (*ἔστι τότε τοῦτο ὅ τι ἂν τύχῃ γιγνόμενον* p. 152 D). Dieses Jetzt ist für das Eins während seines ganzen Seins vorhanden, und daher *wird* nicht nur sondern *ist* auch immer das Eins älter und jünger als es selbst. Andererseits muß es auch wieder die gleiche Zeit mit sich selbst sein und werden und kann daher weder älter noch jünger als es selbst sein oder werden. — Das Andere hinwiederum muß mehr sein als Eins, denn wäre es nur Ein Anderes, so wäre es Eins. Nun muß das wenigere immer früher geworden sein als das mehrere, das Eins als das wenigste von allem muß daher früher geworden sein als das Andere und ist somit älter als dieses. Andererseits hat das Eins wie früher gezeigt Anfang, Mitte und Ende, und das ganze Eins ist erst geworden, wenn das Ende geworden ist. Nun wird immer zuerst der Anfang, dann wird alles andere und dieses „alles andere" sind doch nur Teile des Ganzen und Einen (*καὶ μὴν μόριά γε*

φήσομεν ταῦτ' εἶναι πάντα τἆλλα τοῦ ὅλου τε καὶ ἑνός p. 153 C), zuletzt von allem wird das Ende und mit ihm das Eins, welches demnach jünger ist als das Andere. Endlich aber ist der Anfang oder irgend ein anderer Teil eben Ein Teil, nicht mehrere Teile, er ist also Eins. Demnach wird das Eins zugleich mit jedem werdenden vom ersten bis zum letzten, es ist also allem anderen immer gleichalterig und weder älter noch jünger als das Andere. — Nächst dem Älter- und Jüngersein ist das Älter- und Jüngerwerden zu untersuchen. Nun kann der zwischen zwei seienden Dingen bestehende Altersunterschied sich niemals ändern, denn die Zeit setzt dem Alter eines jeden von ihnen gleichviel hinzu. Daher kann das seiende Eins niemals älter noch jünger werden als das seiende Andere. Allein wenn auch das Maß der Zeit, um welches zwei seiende Dinge im Alter von einander abstehen, sich nicht ändern kann, so ändert sich doch unausgesetzt das Verhältniß ihrer Altersstufen, und zwar wird in dieser Hinsicht der Abstand immer kleiner (Ein zehnjähriger Mensch ist nur halb so alt wie sein zwanzigjähriger Zeitgenoße, nach zehn Jaren macht sein Alter $^2/_3$ und nach weiteren fünfzig Jaren $^7/_8$ vom Alter des anderen aus). Zwei Dinge von ungleichem Alter rücken einander also mit der Zeit immer näher, und zwar ist das ältere im Verhältniß zum jüngeren ein jüngerwerdendes, wenn auch niemals jüngerseiendes, und das jüngere im Verhältniß zum älteren ein älterwerdendes, wenn auch niemals älterseiendes. Da nun das Eins wie vorher gezeigt älter und jünger ist als das Andere, so wird es immer jünger und älter als dieses, und das Andere immer älter und jünger als das Eins.

Da mithin das Eins teilhat an der Zeit und am Älter- und Jüngerwerden, giebt es für dasselbe ein Vorher, Jetzt und Nachher. Demnach war das Eins und ist und wird sein, es ward und wird und wird werden, es kann ihm etwas zukommen und von ihm etwas herkommen, es giebt *von* dem Eins Erkenntniß, Vorstellung und Wahrnemung, es giebt *für* das Eins Benennung und Erklärung, und was irgend in diesen Beziehungen von anderen Dingen gilt, das gilt auch vom Eins.

c) Anhang: Die Übergänge. (c. 21.)

Wir wollen nun, fährt Parmenides fort, noch ein drittes durchgehen. Wenn das Eins so geartet ist wie wir eben sagten, wenn es also Eins und Vieles und wiederum nicht Eins und nicht Vieles ist und dabei teilhat an der Zeit, so kann es diese entgegengesetzten Zustände nicht gleichzeitig sondern nur zu verschiedenen Zeiten an sich haben. Es muß also aus dem einen dieser Zustände in den anderen übergehen, es muß das Sein annemen und wieder faren laßen, das heißt: es muß werden und vergehen, und zwar muß, wenn Eins wird, das Viele-Sein untergehen, und wenn das Viele wird, das Einssein untergehen (*ὅταν μὲν γίγνηται ἕν, τὰ πολλὰ εἶναι ἀπόλλυται, ὅταν δὲ πολλά, τὸ ἕν εἶναι ἀπόλλυται* p. 156 B). Es muß ferner sich sondern und mischen, ähnlich und unähnlich werden, wachsen und abnemen und gleichwerden, aus der Bewegung in die Ruhe übergehen und aus der Ruhe in die Bewegung. Der Übergang aus der Bewegung in die Ruhe und umgekehrt kann aber nicht stattfinden, solange der frühere Zustand noch fortdauert, oder wenn der spätere schon eingetreten ist, er kann also nicht in irgend einer Zeit stattfinden, denn es ist keine Zeit denkbar, in welcher ein Ding weder ruht noch sich bewegt. Der Übergang kann also nur geschehen in jenem rätselhaften Ding welches wir mit dem Ausdruck „im Nu" (*ἐξαίφνης*) bezeichnen und welches in keiner Zeit ist (*φύσις ἄτοπός τις ... ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα* p. 156 E). Dasselbe gilt von allen anderen Übergängen, so daß das Eins in diesen Übergängen weder ist noch nichtist, weder wird noch vergeht (*οὔτε ἔστι τότε ὄντε οὐκ ἔστι, οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται* p. 157 A), weder Eins ist noch Vieles, weder ähnlich noch unähnlich, weder groß noch klein noch gleich, weder wachsend noch abnemend noch gleichwerdend.

II. Was ist unter der Voraussetzung daß das Eins ist, vom Anderen auszusagen? (c. 22 u. 23.)

a) Thesis: Das Andere hat teil am Eins und hat alle, auch die einander entgegengesetzten Qualitäten des Seienden. (c. 22.)

Das Andere ist Eins und Vieles, Ganzes und Teile, begrenzt und unbegrenzter Menge. — Obgleich das Andere nicht das Eins

ist, hat es doch in gewißer Weise teil am Eins (*μετέχει πῃ* p. 157 C). Es muß nämlich Teile haben, denn wenn es nicht Teile hätte, wäre es ganz und gar Eins. Ein Teil kann aber nicht Teil eines zusammenhanglosen Vielen sein sondern nur eines Ganzen d. h. eines aus Vielen bestehenden Eins *(ἓν ἐκ πολλῶν)*, welches wir als ein aus allen gewordenes Einheitliches und Vollständiges (*ἐξ ἁπάντων ἓν τέλειον γεγονός* p. 157 E) ein Ganzes nennen. Demnach ist das Andere ein einheitliches, vollständiges, Teile habendes Ganzes. Aber auch jeder Teil desselben ist des Eins insoferne teilhaft, als er eben ein einzelner, von den übrigen gesonderter, für sich seiender Teil ist. — Allein obgleich das Andere teilhat am Eins, ist es doch nicht das Eins, es muß Vieles sein d. h. mehr als Eins, denn wenn es weder Eins wäre noch mehr als Eins, so wäre es nichts. Als Vieles ist es zunächst unbegrenzt an Menge. Denn wenn wir uns das Andere denken zur Zeit, wo es erst das Eins in sich aufnimmt (*τότε ὅτε μεταλαμβάνει αὐτοῦ* p. 158 C), also als Menge, in der das Eins nicht ist, so wird selbst das allerkleinste welches wir in Gedanken davon hinwegnemen, eine Menge sein. Sobald aber jeder einzelne Teil Teil geworden ist (*ἐπειδάν γε ἓν ἕκαστον μόριον μόριον γένηται* p. 158 D), ist er schon begrenzt gegen die anderen Teile und gegen das Ganze, und ebenso das Ganze gegen die Teile. Indem also das Eine und das Andere mit einander in Gemeinschaft treten, entsteht in dem letzteren ein neues *(ἕτερόν τι)*, welches gegenseitige Begrenzung zeigt. Somit ist das Andere als Ganzes wie den Teilen nach *(καὶ ὅλα καὶ κατὰ μόρια)* unbegrenzt und der Begrenzung teilhaft.

Das Andere ist sich selbst ähnlich und unähnlich. Insoferne nämlich im Anderen alles seiner Natur nach unbegrenzt ist, befindet sich alles in demselben Zustande und ist mithin einander ähnlich; dasselbe gilt auch, insoferne alles an der Begrenzung teilhat. Andererseits sind Unbegrenztheit und Begrenztheit entgegengesetzte Zustände, und insoferne sie beide dem Anderen zukommen, ist wieder alles und zwar in beiderlei Hinsicht *(ἀμφοτέρως)* sich selbst entgegengesetzt und höchst unähnlich.

Ebenso, fügt Parmenides hinzu, kann man leicht nachweisen daß das Andere mit sich identisch und von sich verschieden, daß

es bewegt und ruhend ist und daß ihm überhaupt alle entgegengesetzten Zustände zukommen.

b) Antithesis: Das Andere hat nicht teil am Eins und hat keinerlei Qualität des Seienden. (c. 23.)

Das Andere ist weder Eins noch Vieles, weder Ganzes noch Teile. Wenn nämlich das Eins ist, so ist es notwendig vom Anderen völlig getrennt *(χωρίς)*. Denn das Eins und das Nichteins erschöpfen den Inbegriff des denkbaren, es kann nicht außer ihnen noch etwas geben, worin sie zusammen wären, sie müßen folglich schlechthin außer einander sein. Das Eins kann also auf gar keine Weise in dem Anderen sein, weder ganz noch zum Teile, denn das wahre Eins hat keine Teile. Daraus folgt, daß das Andere auch nicht Vieles ist, weil sonst jedes von den Vielen Ein Teil des Ganzen wäre (*ἓν . . μόριον τοῦ ὅλου* p. 159 D). Es kann aus demselben Grunde kein Ganzes sein noch Teile haben.

Da mithin das Andere des Eins gänzlich beraubt ist, kann es auch Zwei oder Drei weder sein noch haben. Es kann daher nicht ähnlich und unähnlich oder auch nur Eines von beiden sein, weil es sonst an zwei Begriffen oder an Einem teilhätte, es kann weder identisch noch verschieden, weder bewegt noch ruhend, weder werdend noch vergehend, weder größer noch kleiner noch gleich noch irgend etwas dergleichen sein, weil es sonst am Eins, Zwei, Drei, am geraden und ungeraden teilhaben müßte.

Das Ergebniß der Untersuchung über die erste Hypothese wird mithin von Parmenides folgendermaßen zusammengefaßt: *Wenn das Eins ist, so ist das Eins alles und ist nichts, und zwar ebenso für sich selbst wie für das Andere* (*Οὕτω δὴ ἓν εἰ ἔστι πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδέν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως* p. 160 B).

Zweite Hypothese: Das Eins ist nicht.

(c. 24—27.)

I. Was ist unter der Voraussetzung daß das Eins nicht ist, vom Eins auszusagen? (c. 24 u. 25.)

a) Thesis: Das nichtseiende Eins hat alle Qualitäten des Seienden und hat Sein. (c. 24.)

Wenn man sagt: das Eins ist nicht, oder Größe ist nicht, oder Kleinheit ist nicht, so sind dieß drei von einander verschiedene Aussagen, mit deren jeder man etwas anderes als nichtseiend bezeichnet (*ἕτερόν τι λέγοι τὸ μὴ ὄν* p. 160 C); man drückt damit nicht ein allgemeines unbestimmtes Nichtsein aus, sondern das Nichtsein eines bestimmten Dinges: des Eins, der Größe, der Kleinheit. Demnach muß das Ding, deßen Nichtsein man aussagt, ein erkennbares, von den anderen Dingen unterschiedenes sein *(γνωστόν τι, διάφορον τῶν ἄλλων)*, weil es sonst keinen Sinn hätte zu sagen daß gerade dieses Ding nicht ist. Es muß daher auch von dem nichtseienden Eins eine Erkenntniß geben, und es muß ihm eine Verschiedenartigkeit gegenüber dem Anderen zukommen, es müßen ferner bei ihm all die Beziehungen statthaben, welche wir durch die Ausdrücke „dieses“ „jenes“ „von ihm“ „für es“ und andere dieser Art bezeichnen. Dem nichtseienden Eins kann also freilich nicht das Sein eignen, aber es steht nichts im Wege, ja es ist sogar notwendig daß es an dem Vielen teilhabe (*μετέχειν δὲ πολλῶν οὐδὲν κωλύει ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη* p. 160 E). Es muß also zunächst Unähnlichkeit und Ähnlichkeit haben, Unähnlichkeit mit dem Anderen, weil es von ihm verschieden ist, Ähnlichkeit mit sich selbst, weil ein sich selbst unähnliches Eins nicht das Eins sondern etwas anderes wäre. Mit der Unähnlichkeit ist notwendig Ungleichheit und mit dieser Größe und Kleinheit verbunden, und mit diesen beiden die zwischen ihnen liegende Gleichheit.

Aber auch am Sein muß es in gewißer Weise teilhaben: es muß *sein* ein Nichtseiendes. Wenn wir nämlich behaupten etwas wahres zu sagen, so behaupten wir notwendig etwas *seiendes* zu sagen (*ἀνάγκη ἡμῖν φάναι καὶ ὄντα λέγειν* p. 161 E). Auch der Satz: das Eins ist nicht, wenn er wahr sein soll, muß also etwas

seiendes ausdrücken, er muß bedeuten: das Eins *ist* nichtseiend. Auch dieses Nichtsein ist mithin ein Sein, von welchem dasselbe gelten muß wie von jedem Sein, nämlich daß es ist was es ist, und nicht ist was es nicht ist. Sowie also das Sein des Seienden darin besteht, daß es *ist* das Seiende und *nicht ist* das Nichtseiende, so muß das Nichtsein des Nichtseienden darin bestehen, daß es *ist* das Nichtseiende und *nicht ist* das Nichtnichtseiende. So zeigt sich auch für das nichtseiende Eins ein Sein und ein Nichtsein.

Soll nun ein Ding eine gewiße Beschaffenheit haben und auch nicht haben, so ist das nur in der Weise möglich daß es aus einem dieser Zustände in den anderen übergeht. Jeder Übergang aber ist Bewegung, und somit ist das nichtseiende Eins bewegt. Andererseits kann das Eins, wenn es nicht ist, auch nicht an einem gewißen Orte sein und diesen mit einem anderen vertauschen. Es kann sich auch nicht an einem und demselben Orte herumdrehen, denn alles was wir „eines und dasselbe" nennen, ist ein Seiendes, und das Nichtseiende kann nicht in einem Seienden sein und sich darin drehen. Endlich kann das Eins, ob es nun sei oder nicht sei, sich nicht durch innere Veränderung bewegen, denn es wäre dann nicht mehr das Eins. Da also jede Art von Bewegung bei dem nichtseienden Eins ausgeschloßen ist, muß es ruhen; es ist somit bewegt und ruhend. Da nun jede Bewegung eine Veränderung in sich schließt, während der Ausschluß der Bewegung auch die Veränderung ausschließt, so verändert sich das nichtseiende Eins und verändert sich nicht. Und da bei jeder Veränderung ein neues (ἕτερον ἢ πρότερον p. 163 A) entsteht und das frühere vergeht, während die Nichtveränderung alles Werden und Vergehen ausschließt, so wird und vergeht das nichtseiende Eins und wird nicht und vergeht nicht.

b) Antithesis: Das nichtseiende Eins hat kein Sein und keinerlei Qualität des Seienden. (c. 25.)

Andererseits ist zu erwägen, daß der Ausspruch: „es ist nicht" nichts anderes bedeutet als das Absein des Seins (οὐσίας ἀπουσίαν p. 163 C). Wir sagen damit nicht, daß ein Ding in ge-

wißem Sinne nicht ist und in gewißem Sinne ist, sondern wir sagen schlechthin (ἁπλῶς), daß es auf keine Weise ist noch irgendwie am Sein teilhat. Demnach kann auch das nichtseiende Eins weder sein noch irgendwie am Sein teilhaben, und da Werden und Vergehen nichts anderes heißt als das Sein annemen und wieder faren laßen, so kann es auch nicht werden noch vergehen noch sich verändern, es kann weder sich bewegen noch ruhen. Da überhaupt keinerlei seiendes ihm zukommen kann, hat es weder Größe noch Kleinheit noch Gleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit weder mit sich noch mit dem Anderen noch das Andere mit ihm, es kann zu nichts eine Beziehung haben, es hat kein Vorher, Jetzt oder Nachher, es giebt von ihm weder Erkenntniß noch Vorstellung noch Wahrnemung, es giebt dafür weder eine Erklärung noch eine Benennung noch irgend etwas das dem Seienden zukommt.

II. Was ist unter der Voraussetzung daß das Eins nicht ist, von dem Anderen auszusagen? (c. 26 u. 27.)

a) Thesis: Wenn das Eins nicht ist, so hat auch das Andere nur ein zerstücktes und scheinbares Sein. (c. 26.)

Das Andere muß ein Verschiedenes sein, denn die Ausdrücke Anderes und Verschiedenes sagen dasselbe. Nun kann das Andere, wenn das Eins nicht ist, nicht von dem Eins verschieden sein, es muß also unter sich verschieden sein, und zwar wird diese Verschiedenheit, da das Eins nicht ist, nicht eine Verschiedenheit von Einheiten (καθ' ἕν) sondern eine Verschiedenheit von Mengen (κατὰ πλήθη) sein oder vielmehr zu sein scheinen. Denn jedes Stück des Anderen wird unendlich an Menge sein (ἄπειρος πλήθει p. 164 D), und selbst das kleinste von ihnen wird anstatt des Eins, das es zu sein schien, plötzlich wie ein Traumbild im Schlafe (ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ) als vieles und als sehr groß erscheinen im Vergleich zu der weiteren Zerstückelung. Solch scheinbar einheitlicher Stücke wird es viele geben, auch scheinbar eine Zal von ihnen und gerades und ungerades. Auch ein scheinbar kleinstes wird es geben, welches aber wieder als ein

vieles und großes erscheinen wird gegen jedes von den vielen und kleinen. Und da der Übergang aus dem größeren in das kleinere durch das gleiche fürt, wird es auch ein Scheinbild der Gleichheit (*φάντασμα ἰσότητος* p. 165 A) geben. Ferner wird jedes Stück, obgleich begrenzt scheinend gegen die anderen und gegen sich selbst, weder Anfang noch Mitte noch Ende zu haben scheinen, denn es wird vor dem Anfang immer noch einen anderen Anfang, nach dem Ende noch ein anderes Ende, und in der Mitte eine noch kleinere und genauere Mitte (*μεσαίτερα τοῦ μέσου, σμικρότερα δέ* p. 165 B) zu geben scheinen, weil man keinen dieser Grenzpunkte als Eins auffaßen kann. Alles Seiende wird daher zu Staub zerrieben werden und wird begrenzt und unbegrenzt, Eines und Vieles *scheinen*. Sowie ferner die nur im Umriß gezeichneten Bilder (*ἐσκιαγραφημένα* p. 165 C) von ferne als Eins und ähnliches, in der Nähe aber als vieles und verschiedenes und unähnliches erscheinen, so werden auch die Stücke scheinen ähnlich und unähnlich, identisch und verschieden zu sein, sich zu berüren und von einander getrennt zu sein, sich in jeder Weise zu bewegen und durchaus stille zu stehen, zu werden und zu vergehen und keines von beiden, und ebenso alles andere dergleichen was wir leicht durchgehen könnten — alles dieß, wenn Vieles ist ohne daß das Eins ist (*εἰ ἑνὸς μὴ ὄντος πολλά ἐστιν* p. 165 E).

b) Antithesis: Wenn das Eins nicht ist, kann das Andere nicht einmal zu sein scheinen; wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts. (c. 27.)

Wenn das Eins nicht ist, so kann das Andere nicht Eins, aber auch nicht vieles sein, denn in dem vielen Seienden muß immer das Eins enthalten sein, weil wenn keines von den Vielen Eins wäre, sie alle zusammen nichts wären und daher nicht vieles sein könnten. Wenn aber das Andere weder Eins noch vieles *sein* kann, so kann es auch keines von beiden zu sein *scheinen*, denn es kann mit dem was nicht ist niemals nirgends und auf keine Weise irgend eine Gemeinschaft haben, und es kann daher keine Vorstellung und nicht einmal ein Scheinbild davon (*φάντασμα*) in dem Anderen vorhanden sein. Kann

nun das Andere weder Eins noch vieles weder sein noch scheinen, so kann es auch weder ähnlich noch unähnlich, weder identisch noch verschieden, weder sich berürend noch getrennt, noch irgend etwas von dem sein oder scheinen, was vorhin als an ihm scheinend behauptet wurde. Folglich *wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts* (*ἓν εἰ μὴ ἔστιν οὐδὲν ἐστιν* p. 166 C).

Parmenides faßt endlich das Ergebniß der ganzen Untersuchung dahin zusammen, daß ob das Eins ist oder nicht ist, das Eins wie das Andere sowol für sich selbst wie in Beziehung auf einander alles auf alle Weise ist und nicht ist und scheint und nicht scheint.

Zur Erläuterung.

Einleitendes.

Die ungewöhnlichen Schwierigkeiten, welche der Parmenides dem Verständniß entgegensetzt, sind nicht nur im Inhalt sondern auch in der allerdings mit dem Inhalt enge zusammenhängenden Anlage des Werkes begründet. Während in den meisten Werken Platons der einheitliche Charakter des Ganzen von vorne herein ersichtlich ist, setzt sich der Parmenides, in dieser Hinsicht dem Phädros vergleichbar, aus zwei in Form und Inhalt sehr ungleichartigen Abschnitten zusammen. Der erste Abschnitt ist im eigentlichen Sinne des Wortes ein Zwiegespräch, ein Meinungsaustausch zwischen den Sprechern; Gegenstand der Verhandlung ist die sogenannte Ideenlehre, gegen welche Parmenides eine Reihe ernster Bedenken vorbringt, während der noch sehr jugendliche (*σφόδρα νέος* p. 127 C) Sokrates sie mit Eifer und Gewandtheit verteidigt. Der zweite Abschnitt dagegen hat vom Zwiegespräch nur den Schein, an Stelle des Sokrates ist der noch jüngere Aristoteles getreten, welcher nichts anderes zu tun hat als auf die Fragen des Parmenides das schon durch die Art der Fragestellung gegebene Ja oder Nein auszusprechen; Gegenstand der Verhandlung ist nicht mehr die Ideenlehre sondern das Eins und Nichteins d. h. wie Parmenides sagt, der Grundgedanke seiner eigenen Lehre (p. 137 B), und es ist ihm, soferne wir dem äußeren Anschein trauen dürfen, nicht darum zu tun seinen Satz gegen gewiße Bedenken zu verteidigen, sondern vielmehr darum, sowol die Anname daß das Eins ist, wie die daß es nicht ist, durch Aufdeckung der in beiden verborgenen Widersprüche als unhaltbar zu erweisen. Die Aufgabe des Forschers besteht also nicht nur darin jeden der beiden Abschnitte des Werkes für sich zu erklären, sondern auch zu untersuchen ob sie durch inneren Zusammenhang zu einer

Einheit verbunden sind. Gerade in Betreff dieser Frage sind die verschiedenartigsten Meinungen laut geworden, als deren äußerste Gegenpole die von George Grote einerseits, von Eduard Zeller andererseits verteidigten Auffaßungen zu betrachten sind. Von Grote wird die Einheit des Werkes völlig geleugnet, und vielmehr behauptet daß die beiden Teile desselben nichts anderes gemeinsam haben als die Anwendung der dialektischen Methode.[1]) Dagegen vertritt oder wenigstens vertrat Zeller die Ansicht, daß die beiden Teile des Werkes im engsten Zusammenhang stehen, indem der zweite Teil „auf die im ersten Teile aufgeworfenen Bedenken in Betreff der Ideenlehre die dialektische Antwort giebt", und daß mithin „der Zweck des ganzen Werkes kein anderer ist als die Ideenlehre möglichen Einwürfen und Mißverständnißen gegenüber dialektisch zu begründen" (Plat. Stud. S. 182). Zwischen diesen beiden äußersten Meinungen giebt es zalreiche Zwischenstufen. Nun hat zwar die Ansicht daß die beiden Teile ohne innere Beziehung neben einander stehen, von vorne herein alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, und man wird ihr daher erst dann beitreten dürfen, wenn eine andere Lösung sich als unmöglich erwiesen hat. Andererseits aber muß man sich gegenwärtig halten, daß ein durch künstliche oder gewaltsame Auslegung hergestellter Zusammenhang schlimmer ist als keiner, weil von einem solchen im vorhinein feststeht, daß es nicht der von Platon gewollte ist, und nur um diesen kann es sich doch handeln.

Im Anschluß hieran ergiebt sich eine zweite einleitende Bemerkung. Eduard Zeller, welchem, obgleich er das Rätsel des Parmenides nicht gelöst hat, doch gerade in der Parmenides-Litteratur ein Ehrenplatz gebürt, eröffnet seine Untersuchung in den Platonischen Studien (S. 164) mit der Bemerkung, daß man um sich über den Zweck des Parmenides zu orientiren vom zweiten Teile des Werkes auszugehen hat, „da dieser ein in sich geschloßenes Ganzes bildet, deßen Bedeutung aus ihm selbst gefunden werden kann, während der erste Probleme aufstellt, deren Lösung außer ihm zu suchen ist". Allein dieser Vorgang kann

[1]) „*I think the internal connection between the first and the last half of the dialogue consists in the application of this dialectic method and in nothing else*" (Grote, Plato, London 1885, III S. 85 Anm. gegen Ende).

gerade dann nicht gebilligt werden, wenn man von der Voraussetzung eines inneren Zusammenhanges beider Teile ausgeht. Wenn der zweite Teil, wie Zeller in der vorher angefürten Stelle sagt, eine Antwort enthalten soll, so ist es vor allem nötig die Frage zu kennen, und so wird es denn richtiger sein die Betrachtung mit dem ersten Teile zu beginnen.

I. Der erste Hauptabschnitt.

a) Sokrates und Zenon.

Wenn man vorerst von der Einleitung des Gespräches (c. 1) absieht, welche uns nur über die Provenienz des platonischen Berichtes aufklären soll, so gliedert sich der erste Teil desselben wieder in zwei Unterabschnitte, die sich nicht nur dadurch von einander unterscheiden daß im ersten (c. 2 u. 3) Zenon, im zweiten (c. 4—9) Parmenides mit Sokrates das Gespräch fürt, sondern auch durch die wesentlich verschiedene Stellung welche dem Sokrates in jedem derselben angewiesen ist. Den Anlaß des Gespräches bildet der von Zenon zu Anfang seiner Schrift gefürte Nachweis, daß wir uns das Seiende nicht als Vielheit sondern als Eins zu denken haben. Zenon fürt diesen Nachweis auf apagogischem Wege; wenn das Seiende Vieles wäre, sagt er, so müßte es zugleich ähnlich und unähnlich sein, nun kann aber weder das ähnliche unähnlich noch das unähnliche ähnlich und daher das Seiende nicht eine Vielheit sein. Diese Ausfürungen werden von Sokrates und zwar auf Grund der Ideenlehre einer scharfen Kritik unterzogen. Er faßt zunächst das Wesen dieser Lehre in die zwei Sätze zusammen, daß es für die an den Dingen wahrnembaren Beschaffenheiten an sich seiende Begriffe giebt, und daß die Dinge ihre Beschaffenheiten durch die Teilhabung an diesen Begriffen erhalten. Dieß vorausgeschickt setzt er auseinander, daß Zenon das Wesen der Frage völlig verfehlt habe, weil er nur von den Dingen in der Erscheinung und nicht von den Begriffen rede. Für die Erscheinungswelt sei die Behauptung Zenons geradezu falsch, in dieser sei es etwas ganz gewöhnliches und leicht verständliches, daß die Dinge an entgegengesetzten Begriffen teilhaben, daß also ein Einzelding dem anderen in gewißer Hinsicht

ähnlich, in anderer Hinsicht unähnlich sei, schwierig aber sei die Frage, ob dieß auch für die Begriffswelt gelte, ob also auch der Begriff der Ähnlichkeit selbst etwas unähnliches in sich aufnemen könne. Die Untersuchung müße sich daher die Aufgabe stellen, zunächst die an sich seienden Begriffe der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Vielheit und Einheit und „alle von dieser Art" (*πάντα τὰ τοιαῦτα* p. 129 E) von einander zu unterscheiden, und dann zu zeigen ob und wie sie mit einander gemischt und von einander gesondert werden können.

Bemerkenswert an dieser Kritik ist vor allem das sichere und selbstbewußte Auftreten des Sokrates, welcher trotz seiner großen Jugend dem Zenon gegenüber als der selbständige und überlegene Wortfürer erscheint. Er fordert von Zenon Aufklärungen über den Inhalt seiner Schrift, er erhebt gegen die Schrift Einwendungen, deren Berechtigung Zenon nicht zu bestreiten weiß, er formulirt schließlich die Aufgabe, die seiner Ansicht nach Zenon hätte lösen sollen und nicht gelöst hat. Bemerkenswert ist ferner, daß Sokrates die beiden Hauptsätze der Ideenlehre, auf welche er seine Ausfürungen stützt, als etwas selbstverständliches hinstellt und nicht für nötig hält sie zu begründen. Er richtet zwar an Zenon die Frage, ob dieser das Sein der Begriffe und die Teilhabung der Dinge an den Begriffen anerkenne, er wartet aber die Antwort nicht ab, sondern geht sofort zu seinen weiteren Folgerungen über. Endlich ist das Verhältniß zu beachten, in welchem die von Sokrates formulirte Aufgabe zu dem ursprünglichen Thema des Zenon steht. Zenon hatte behauptet, das Seiende könne keine Vielheit sein. Dem gegenüber weist Sokrates nach, daß in der Erscheinungswelt eine Vielheit tatsächlich vorhanden und auch leicht zu begreifen sei, er verweist also die ganze Frage in die Welt der Begriffe. Aber auch für diese lehnt er die Behauptung Zenons ab. Er zält nämlich sofort eine Vielheit von Begriffen auf, darunter in bezeichnender Weise auch die Begriffe der Vielheit und der Einheit selbst, und verlangt daß die Beziehungen dieser Begriffe zu einander untersucht werden. Während also Zenon die Frage nach dem Wesen des Seienden in das Dilemma gebracht hatte: *entweder* Eins *oder* Vieles, vertritt Sokrates die Möglichkeit einer dritten Auffaßung, nämlich daß das

Seiende Eins *und* Vieles sei, woraus sich ergiebt, daß Zenon, indem er diese Möglichkeit außer Betracht ließ, die Frage auch nach dieser Richtung unrichtig angefaßt hatte. Somit lassen sich die Auseinandersetzungen des Sokrates auf zwei Hauptpunkte zurückfüren: 1) die vollständige Verwerfung des zenonischen Standpunktes und 2) die Feststellung der Aufgabe, die nach Ansicht des Sokrates die Untersuchung zu lösen hat. Diese Aufgabe ist: die Sonderung der Begriffswelt in ihre Elemente und die Ermittelung der zwischen diesen bestehenden Beziehungen.

b) Parmenides und Sokrates.

Man sollte nun meinen, daß das weitere Gespräch zunächst einen Versuch zur Lösung der eben formulirten Aufgabe bringen würde, allein die Dinge kommen ganz anders. Parmenides, der nun an Zenons Stelle das Wort ergreift, läßt sich nicht auf die von Sokrates gestellte Aufgabe ein, sondern er geht auf die Grundlage der sokratischen Kritik, auf die Ideenlehre zurück, und weist nach daß diese keineswegs so feststeht und so befriedigende Aufschlüße gewährt, wie Sokrates in seinem jugendlichen Eifer angenommen hatte. Sokrates, der sich dem Zenon gegenüber als Meister gefühlt hatte, wird nun zum Schüler, der Angreifer wird zum Angegriffenen, der zwar seine Stellung geschickt verteidigt, der aber trotzdem Schritt für Schritt zurückweichen muß. Die von Parmenides rege gemachten Zweifel betreffen den gesammten Bestand der Ideenlehre, sie beziehen sich 1) auf das Geltungsgebiet der Ideenlehre, 2) auf das Verhältniß der Einzeldinge zu den Ideen, 3) auf das Wesen der Ideen, 4) auf die Erkennbarkeit der Ideen; daran reiht sich 5) eine Darstellung des Verfarens welches bei philosophischen Forschungen zu beobachten ist.

1) *Das Geltungsgebiet der Ideenlehre.* Die erste Frage welche Parmenides anregt, ist die, ob die Ideenlehre für das ganze Gebiet des Seienden oder nur für einen Teil desselben gelte, d. h. ob für alle Dinge oder nur für gewiße Dinge Ideen anzunemen seien. Er ordnet zu diesem Ende die Dinge in vier Classen, die er aber nicht mit einem allgemeinen Gattungsnamen sondern nur durch typische Beispiele bezeichnet, und fragt den Sokrates ob er für jede dieser Classen Ideen anneme. Die Classen sind die folgenden:

1) Ähnlichkeit, Einheit, Vielheit,

2) das Gerechte, das Schöne, das Gute,

3) der Mensch, das Feuer, das Waßer,

4) Haare, Schlamm, Schmutz und andere lächerliche und verächtliche Dinge.

Sokrates verrät schon hier eine auffallende Unsicherheit. Er bestreitet nicht geradezu, daß alles Seiende nach gleichen Grundsätzen zu erklären sei, aber er wagt auch nicht dieß mit Bestimmtheit zu behaupten. Seine Antworten zeigen drei Stufen. Für die beiden ersten Classen nimmt er unbedingt Ideen an, in Betreff der dritten Classe ist er in Ungewißheit, ob auch für sie Ideen zu setzen seien, in Betreff der vierten Classe endlich glaubt er zuerst die Anname von Ideen unbedingt verwerfen zu müßen, weil es doch allzu sonderbar wäre (*λίαν ἄτοπον* p. 130 D) für derartige Dinge Ideen zu setzen, doch steht ihm auch dieß nicht fest, denn er fügt sofort hinzu, daß ihn mitunter auch schon der Gedanke beunruhigt habe, ob es sich nicht mit allen Dingen auf gleiche Weise verhalte d. h. ob nicht für alle Dinge Ideen zu setzen seien.

Diese Erklärungen des Sokrates sind sehr merkwürdig, denn sie zeigen uns die Ideenlehre in einer ganz unfertigen und durchaus nicht imponirenden Gestalt. Die Lehre enthält in dieser Gestalt nicht eine Erklärung für das Seiende überhaupt sondern nur für einen Teil des Seienden, und was noch schlimmer ist, die Verschiedenheit der Antworten des Sokrates beruht nicht auf einem principiellen Grunde sondern ist rein willkürlich. Man kann allerdings sagen, daß die beiden ersten Classen, die Parmenides anfürt, unkörperliche, die beiden letzten körperliche Dinge umfaßen, und daß Sokrates nur für jene, nicht für diese das Sein der Ideen als unzweifelhaft ansieht. Allein Sokrates bleibt dabei nicht stehen, er ist geneigt auch für körperliche Dinge Ideen zuzulaßen, aber nicht für alle sondern nur für die ernsthaften und würdigen Dinge der dritten Classe (Mensch, Feuer, Waßer), während er für die „lächerlichen“ Dinge der vierten Classe (Haare, Schlamm, Schmutz) die Annahme von Ideen unbedingt ablehnen zu müßen glaubt. Die Haltlosigkeit einer solchen Unterscheidung liegt auf der Hand, und Parmenides bemerkt sofort, daß sie nur auf der jugendlichen

Unreife des Sokrates beruhe und daß dieser bei gründlicherem Nachdenken keines von jenen Dingen geringschätzen werde. — Somit ist die Mangelhaftigkeit der von Sokrates vertretenen Gestalt der Ideenlehre durch Platon selbst constatirt. Wenn er diesen dennoch eine so unvollkommene Lehre vorbringen läßt, so ist es klar daß er damit einen besonderen Zweck verfolgt, über welchen wir aus dem weiteren Verlaufe des Gespräches Aufklärung zu erwarten haben.

2) *Das Verhältniß der Einzeldinge zu den Ideen.* Sokrates hatte im Gespräche mit Zenon dieses Verhältniß als ein Teilhaben oder Teilnemen *(μετέχειν, μεταλάμβανειν)* bezeichnet: die Dinge erhalten ihre Qualitäten dadurch daß sie an den Begriffen irgend einen Anteil haben. Damit aber ist das Verhältniß nur im allgemeinsten Umriß bezeichnet, es ist damit nur gesagt, daß das Sein der Einzeldinge kein selbständiges sondern ein durch die Beziehung zur Idee bedingtes ist. Diese Beziehung aber kann von verschiedener Art sein, und wir lernen im Folgenden zwei mögliche Arten derselben kennen. Die eine ist die, daß der Begriff in das Einzelding eingeht, daß also das Ding den Begriff in sich enthält. Die zweite Art ist die, daß der Begriff ein Urbild oder Muster darstellt, welchem die Einzeldinge nachgebildet und daher mehr oder weniger ähnlich sind; auch dieses Verhältniß wird von Sokrates ausdrücklich als eine Teilhabung bezeichnet (*μέθεξις* p. 132 D).

Parmenides untersucht zunächst die erste Art der Teilhabung, und bemerkt daß auch diese eine zweifache sein könne; die Dinge können entweder den ganzen Begriff oder einen Teil desselben in sich enthalten, und es frage sich demnach, welcher von beiden Fällen stattfinde. Die Frage gewinnt sofort volle Anschaulichkeit, wenn wir sie auf einen besonderen Fall übertragen: ist in jedem Einzelmenschen der Begriff des Menschen ganz oder zum Teile, vollständig oder unvollständig enthalten? Parmenides sucht nachzuweisen, daß keiner von beiden Fällen stattfinden könne, und Sokrates giebt dieß schließlich zu, jedoch in Betreff des ersten Falles nicht ohne eine Verteidigung zu versuchen. Parmenides schließt nämlich folgendermaßen: der Begriff kann nur als Einer gedacht werden, sollte er nun in jedem Einzeldinge ganz sein, so

müßte er, weil er eben nur Einer und nicht viele ist, außerhalb seiner selbst sein. Gegen dieses Bedenken glaubt Sokrates sich schützen zu können; auch der Tag, sagt er, ist nur Einer und ist doch an vielen Orten zugleich, ohne darum außerhalb seiner selbst zu sein. Parmenides setzt diesem Gleichniß ein anderes entgegen; was Sokrates sage, sei ungefär so, wie wenn man über einer Anzal Menschen ein Segel spannen und dann behaupten würde, es sei das ganze Segel über jedem Einzelnen; in Wirklichkeit aber sei nicht über jedem Einzelnen das ganze Segel sondern über jedem ein anderer Teil desselben. — Prüft man diese Argumentation genauer, so wird man sagen müßen daß sie für keinen der beiden Standpunkte entscheidend ist. Das Gleichniß des Sokrates, obgleich überraschend gut gewält, trifft deshalb nicht völlig zu, weil der Tag den Dingen von außen zukommt, während der Begriff ihnen als etwas innerliches angehören soll. Aber auch das Gegengleichniß des Parmenides ist nicht überzeugend, denn wenn es in einer Stadt Tag ist, wird man gewiß nicht sagen können, daß in jeder Straße ein anderes Stück des Tages ist, sondern daß überall der ganze volle Tag herrscht. Überdieß ist klar daß durch solche Gleichnißreden die Frage nicht entschieden werden kann.

Hingegen wird man dem Parmenides beistimmen müßen, wenn er die Teilung des Begriffes für unmöglich erklärt. Sobald wir den Begriff geteilt denken, hört er auf zu sein was er ist, und verliert die Fähigkeit gerade das zu erklären was er erklären soll. Ein Stück oder Teil des Begriffes Mensch ist nicht mehr der Begriff des Menschen sondern etwas anderes. Parmenides setzt dieß an den Begriffen der Größe, der Gleichheit und der Kleinheit überzeugend auseinander.

Im weiteren Laufe des Gespräches entwickelt Sokrates, wie schon erwähnt wurde, noch eine andere Auffaßung des Verhältnißes der Einzeldinge zu den Ideen. Da aber diese mit den Erörterungen über das Wesen der Ideen enge zusammenhängt, erscheint es paßender die Besprechung derselben einstweilen zu verschieben.

3) *Das Wesen der Ideen.* Das nächste von Parmenides vorgebrachte Bedenken ist dasjenige, welches seit Jartausenden unter

dem technischen Namen des „dritten Menschen“ *(τρίτος ἄνθρωπος)* bekannt ist. Dieses Bedenken besteht darin, daß die Ideenlehre an einem inneren Widerspruch zu leiden scheint, indem wir gerade dadurch daß wir für jede Gattung von Einzeldingen eine Idee als substanzielle Einheit setzen, genötigt werden anstatt je Einer Idee eine unendliche Vielheit von Ideen anzunemen. Parmenides erläutert dieß am Begriff der Größe, seine Darstellung wird aber noch anschaulicher, wenn wir sie auf ein Sinnending, also etwa auf den Menschen übertragen. Wenn wir die Idee des Menschen bilden, indem wir die allen Menschen gemeinsame Menschenform als ein für sich seiendes Idealwesen setzen, so muß auch dieser Idealmensch die Menschenform tragen. Es muß also wieder eine diesem Idealmenschen und dem sichtbaren Menschen gemeinsame Menschenform geben, welche wir kraft derselben Denkoperation wieder als ein Idealwesen, als den sogenannten „dritten Menschen“ zu setzen haben. Derselbe Vorgang wiederholt sich ins unendliche, so daß wir anstatt Eines Idealmenschen eine unendliche Reihe von solchen erhalten.

An diese Ausfürungen des Parmenides knüpft sich eine für das Verständniß des Werkes bedeutsame Erörterung. Sokrates vermag die Einwendungen des Parmenides nicht zu widerlegen, aber er giebt darum seine Sache nicht verloren, sondern er bemüht sich die Ideenlehre so zu modificiren daß sie von diesen Einwendungen nicht mehr getroffen wird. Er versucht dieß auf zweifache Weise, und zwar das erste Mal so gründlich daß von der Ideenlehre fast nichts mehr übrig bleibt. Er meint nämlich, die Idee sei vielleicht ein bloßer Gedanke *(νόημα)*, der nur in der Seele und sonst nirgends *(οὐδαμοῦ ἄλλοθι* p. 132 B) zum Dasein komme; damit wäre, wie er meint, die Einheit der Idee gewahrt und diese zugleich den Bedenken des Parmenides entzogen. — Was nun das letztere, die Beseitigung der parmenideischen Bedenken anlangt, so hat es damit seine Richtigkeit. Wenn die Begriffe nirgends anders als in den Seelen sind, so kann nicht mehr gefragt werden, ob die Dinge sie ganz oder zum Teil in sich haben. Ebenso ist nun das Bedenken des „dritten Menschen“ ausgeschloßen, denn wenn die Idee nur etwas als Eins *gedachtes* *(νοούμενον ἓν εἶναι* p. 132 C) und nicht ein substanzielles Eins ist,

so kann sie nicht mehr mit den Einzeldingen zusammengestellt und daraus eine neue Einheit oder das „dritte Ding" abgeleitet werden. Allein die Hypothese des Sokrates beruht, wie Parmenides nachweist, auf einer Täuschung, über welche Sokrates sich nicht klar geworden ist. Denn wenn die Teilhabung der Dinge an den Ideen eine reale Bedeutung haben soll, so muß der gedachten Idee etwas substanzielles zu Grunde liegen, oder wie Parmenides sich ausdrückt, der Gedanke muß ein Gedanke von einem Etwas sein, welches er als die allen Dingen beiseiende einheitliche Idee denkt (*ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐπὸν νοεῖ μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν* p. 132 C). Ein Gedanke, dem kein substanzielles Sein entspricht, mag vielleicht für das formale Denken von Wert sein, aber er kann nicht den Realgrund für das Sein der Dinge bilden, und damit ist die Ideenlehre im Wesen aufgegeben.

Nachdem somit dieses Auskunftsmittel sich als unzuläßig erwiesen hat, versucht es Sokrates mit einem anderen. Die Ideen, meint er, seien die in der Natur aufgestellten Urbilder, die Einzeldinge aber seien deren Abbilder, und die Teilname *(μέθεξις)* derselben an den Ideen bestehe nur darin, daß sie ihnen nachgebildet und ähnlich seien. Diese Hypothese nimmt zwischen der vorhergehenden und der ursprünglich von Sokrates verkündeten Lehre eine Mittelstellung ein. Die Ideen sind zwar wieder was sie früher waren, nämlich nicht bloße Gedanken sondern für sich seiende Substanzen, aber ihr Verhältniß zu den Einzeldingen ist ein anderes geworden, sie sind nicht in oder an den Einzeldingen, sondern sie stehen wie nach der vorigen Hypothese gänzlich außerhalb derselben und sind nur durch eine gewiße Ähnlichkeit mit ihnen in Beziehung gesetzt. Allein auch diese Hypothese leistet nicht was sie soll. Es wird durch sie zwar die schwierige Frage zurückgeschoben (nicht gelöst!), ob die Dinge die Ideen ganz oder teilweise in sich aufnemen, dafür aber kehrt, wie Parmenides auseinandersetzt, das Bedenken des „dritten Menschen" zurück. Denn wenn das Einzelding der Idee ähnlich sein soll, muß in genau demselben Maße die Idee dem Einzelding ähnlich sein, es kommt also in beiden etwas gemeinsames zum Ausdruck. Eben dieses gemeinsame aber ist der „dritte Mensch", welchem jene beiden ähnlich sein müßen, und aus diesem folgen auf demselben Wege

immer weitere Idealmenschen, so daß sich wieder anstatt Einer Idee eine unendliche Reihe ergiebt. — Die Richtigkeit dieser Einwendung wird von Sokrates mit besonderem Nachdruck anerkannt (*ἀληθέστατα λέγεις* p. 133 A), und Parmenides schließt seine Ausfürungen mit der Bemerkung, daß man demnach etwas anderes als die Ähnlichkeit suchen müße um die Teilname der Einzeldinge an den Ideen zu erklären (*ἀλλά τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ᾧ μεταλαμβάνει*).

Sokrates ist also mit seinen beiden Hypothesen unterlegen, aber die Erörterung derselben hat die Klärung der Frage wesentlich gefördert, indem nun die in Ideenlehre verborgene Schwierigkeit deutlich hervortritt. Diese Lehre darf die Ideen nicht zu bloßen Gedanken verflüchtigen, weil sie sonst die Fähigkeit verliert das Sein der Dinge zu erklären, sie muß also die Ideen als Substanzen setzen. Sobald sie aber dieß tut, liegt ihr die Gefar nahe, daß die Ideen nur als eine andere Art von Einzeldingen neben den irdischen Einzeldingen erscheinen, woraus die Einwendung des „dritten Menschen“ folgt. Die Aufgabe besteht also darin, einerseits den Ideen ihr substanzielles Sein zu wahren, andererseits aber dieses Sein nicht als ein dem Sein der Einzeldinge irgendwie vergleichbares und ähnliches sondern von ihm wesenhaft verschiedenes begreiflich zu machen. Dieß spricht Parmenides auf das bestimmteste in den schon angeführten Worten aus (p. 133 A): nicht durch Ähnlichkeit sind die Einzeldinge der Ideen teilhaft, sondern man muß etwas anderes suchen wodurch sie an ihnen teilhaben.

4) *Erkennbarkeit der Ideen.* Die Bedenken des Parmenides sind noch nicht erschöpft, vielmehr ist, wie er sagt, das wichtigste derselben noch zurück (*μέγιστον δὲ τόδε* p. 133 B). Dieses besteht darin, daß wir, wie es scheint, niemals im Stande sein werden die Ideenlehre über den Rang einer ganz unsicheren Hypothese zu erheben, weil die Ideen gerade dann, wenn sie so geartet sind wie wir sagen daß sie sein müßen (*ὄντα τοιαῦτα οἷά φαμεν δεῖν εἶναι* p. 133 B), unserem Erkenntnißvermögen nicht zugänglich sind.

Parmenides gründet somit dieses Bedenken auf das Wesen der Ideen als für sich seiender Substanzen. Daraus folgt, wie er sagt, zweierlei: erstens daß die Ideen nicht unter uns d. h. nicht

im Gebiete der Erscheinungswelt zu finden sind, und zweitens daß Ideenwelt und Erscheinungswelt gerade wegen ihres gesonderten und eigenartigen Seins nicht auf einander wirken können. Ein irdischer Gebieter kann nur einem irdischen Diener und der ideale Gebieter nur dem idealen Diener gebieten, niemals aber kann der irdische Gebieter über den idealen Diener oder der ideale Gebieter über den irdischen Diener eine Herrschaft üben. Ebenso können mit der irdischen Erkenntniß nur die Dinge der Erscheinungswelt und mit der idealen Erkenntniß nur die Ideen erkannt werden. Daraus aber folgt nicht nur, daß die Ideen dem Menschen unerkennbar sind, sondern es folgt das noch weit schlimmere (*δεινότερον* p. 134 C), daß Gott, dem wir nicht eine unvollkommene sondern nur die allervollkommenste d. h. die ideale Erkenntniß und Herrschaft beilegen dürfen, eben deswegen die irdischen Dinge nicht erkennen noch beherrschen kann. Sokrates weiß hierauf nichts zu erwidern und begnügt sich zu bemerken, daß es doch eine allzu wunderliche Rede wäre Gott des Wißens berauben zu wollen.

Diese Ausfürungen des Parmenides schließen sich, wie er selbst ausspricht, enge an die vorhergehenden an und bilden deren methodische Fortfürung. Parmenides hatte sich bisher mit dem *Sein* der Ideenwelt und der Erscheinungswelt beschäftigt, er lenkt nun unsere Aufmerksamkeit auf die Frage, ob und in welcher Weise die beiden Welten auf einander *wirken* können. Die Wichtigkeit dieser Frage und zugleich ihr inniger Zusammenhang mit dem vorhergehenden leuchten ein. Wenn die beiden Welten ohne causale Beziehung neben einander stehen, so ist nicht nur die Folgerung unabweisbar, daß Gott jedes Wißens und Wirkens gegenüber der Erscheinungswelt beraubt ist, sondern die Anname der Ideenwelt verliert dann überhaupt jeden Sinn. Diese Anname beruht nämlich gerade darauf, daß wir auf andere Weise die Erscheinungswelt nicht erklären zu können glauben; wenn aber die Ideenwelt in der Erscheinungswelt gar keine Spur hervorzubringen vermag, so können wir von ihr auf keine Weise Kenntniß erlangen, und selbst wenn wir dieß könnten, hätte eine solche Ideenwelt für die Erklärung der Erscheinungswelt keinen Wert. Parmenides hat also mit diesem „größten Bedenken“ tatsächlich den schwierig-

sten Punkt der Ideenlehre getroffen, und hat damit erst die complicirte Aufgabe der Ideenlehre im vollen Umfang entwickelt. Diese Aufgabe läßt sich übersichtlich in folgende drei Punkte zusammenfaßen: 1) die Ideen müßen, wenn aus ihnen das Sein der Erscheinungswelt erklärt werden soll, als Substanzen und nicht nur als Gedanken gesetzt werden, 2) das Sein der Ideen muß von dem der Erscheinungsdinge der Art nach verschieden sein und darf keine Ähnlichkeit mit ihm zeigen, 3) es muß trotzdem die Möglichkeit des causalen Zusammenhanges zwischen beiden Welten gefunden werden.

Überblicken wir nach alledem den bisherigen Verlauf des Gespräches, so erkennen wir daß die Lage der Ideenlehre sich fortschreitend verschlechtert hat. Anfangs von Sokrates mit voller Zuversicht vorgetragen vermag sie auf keinem Punkte den Einwendungen des Parmenides Stand zu halten. Das erste Bedenken, welches dieser vorbringt, ist noch von geringer Bedeutung und kann leicht beseitigt werden: wenn Sokrates Scheu trägt für gewiße „lächerliche" Dinge Ideen zu setzen, so wird er bei reiferem Denken erkennen daß es für den Philosophen nichts lächerliches giebt, und daß es mithin keinem Anstand unterliegt die Ideenlehre auf das ganze Gebiet des Seienden auszudehnen. Weit ernster sind die nachfolgenden Einwendungen des Parmenides. In diesen handelt es sich nicht mehr um bloße Unklarheiten der Auffaßung sondern um Schwierigkeiten, welche mit dem innersten Wesen der Ideenlehre verknüpft sind, und diese steigern sich endlich zu solchem Gewichte daß sie zu der Frage nötigen, ob angesichts derselben die Ideenlehre überhaupt noch festgehalten werden kann, eine Frage, deren Bejahung und Verneinung gleich bedenklich scheint. Das Ergebniß der bisherigen Erörterungen ist also ein sehr schwieriges Dilemma, welches von Parmenides in folgenden bemerkenswerten Worten formulirt wird (p. 135 A—C). Einerseits, sagt er, sind die Bedenken gegen die Ideenlehre so groß, daß derjenige in welchem sie rege geworden sind, sich sehr schwer von ihnen wird abbringen laßen, es gehört also ein wolbegabter Mann dazu, um einzusehen daß es für jede Gattung von Dingen eine an sich seiende Wesenheit giebt, und noch bewunderungswürdiger wäre derjenige der dieß auch Anderen klar zu

machen vermöchte; wer aber andererseits in Anbetracht all dieser Schwierigkeiten die Ideen leugnet, der wiederum wird nichts haben worauf er sein Denken richte, und wird jede Möglichkeit der Forschung gänzlich vernichten. — In dieser Formulirung ist besonders der Zwischensatz zu beachten, in welchem die persönliche Überzeugung eines Denkers und die Fähigkeit diese Überzeugung Anderen beizubringen scharf von einander geschieden werden. Diese Unterscheidung giebt nicht nur Zeugniß für die Klarheit und strenge Selbstkritik des platonischen Denkens, sondern sie eröffnet zugleich einen höchst interessanten Einblick in Platons Geisteszustand zur Zeit der Abfaßung des Parmenides. Die Ideenlehre war ihm bereits zur subjectiven Gewißheit geworden. Da aber das subjective Fürwahrhalten nicht immer auf reinen Vernunftgründen beruht, sondern auch durch Geistesanlage, Gemütsstimmung, persönliche Schicksale und andere Umstände mitbestimmt werden kann, glaubte Platon seiner eigenen Überzeugung mißtrauen zu müßen, solange es ihm nicht gelungen war sie auf einleuchtende Vernunftgründe zu stützen und dadurch auch bei Anderen zur Geltung zu bringen. Wir werden sehen welch eindringende Geistesarbeit er aufgewandt hat um dieses Ziel zu erreichen.

5) *Das antithetische Verfaren.* Mit der Formulirung des eben angefürten Dilemmas hat der erste Teil des Gespräches in der Sache selbst seinen Abschluß gefunden, es folgt nun ein zum zweiten Teil überleitender kurzer Abschnitt, in welchem Parmenides das Verfaren beschreibt, das seiner Ansicht nach bei philosophischen Forschungen zu befolgen ist. Er geht dabei von einer scheinbaren Anerkennung des zenonischen Verfarens aus, welche aber in Wahrheit einer Ablehnung desselben gleichkommt. Du mußt, sagt er zu Sokrates, bei deinen philosophischen Übungen allerdings das Verfahren Zenons anwenden, du mußt aber zu diesem noch das hinzunemen (*χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν* p. 135 E) daß du jedesmal nicht nur deine eigene sondern auch die entgegengesetzte Voraussetzung prüfst, und zwar in der Weise daß du für jede von beiden untersuchst was daraus folgt, erstens für den von dir als seiend gesetzten Begriff und zweitens für den Gegenbegriff. Wenn du also von dem Satze ausgehst

daß das Viele seiend ist, mußt du zunächst untersuchen was daraus folgt, erstens für das Viele an sich selbst und in seiner Beziehung zum Eins und zweitens für das Eins an sich selbst und in seiner Beziehung zum Vielen; du mußt aber dann auch den Satz aufstellen daß das Viele nicht ist, und daraus die Folgen ableiten sowol für das Viele wie für das Eins und zwar für jedes an sich selbst sowie in seiner Beziehung zum Gegenbegriff. Dieß ist der Weg, schließt Parmenides, um mit voller Sicherheit das Wahre zu erforschen (*κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές* p. 136 C).

Das charakteristische Merkmal dieses Verfarens ist die bis in die letzte Folge durchgefürte Zweiseitigkeit der Betrachtung: es ist nicht nur der obersten Hypothese die entgegengesetzte Hypothese gegenüber zu stellen, sondern jede von beiden ist unter genauer Beobachtung der Zweiseitigkeit bis in ihre letzten Ausläufer zu entwickeln, das Verfaren ist also ein streng antithetisches, wobei aber zu beachten ist daß die Antithese noch keineswegs die Antinomie bedeutet. Indem Parmenides dieses Verfaren als den sicheren Weg zur Erforschung der Wahrheit bezeichnet, drückt er deutlich aus daß solch ein gesichertes Ergebniß von der zenonischen Dialektik nicht zu erwarten ist; wir müßen uns also den Unterschied beider klar zu machen suchen. Wenn man den Grundgedanken des antithetischen Verfarens in die heutige Ausdrucksweise überträgt, so kann man ihn in die Formel bringen, daß auf allen Punkten der Untersuchung der directe Beweis durch den apagogischen zu ergänzen ist. Vergleichen wir hiemit die zenonische Dialektik, wie wir sie aus den einleitenden Capiteln unseres Gespräches (und anderen Berichten) kennen, so wird sofort der Unterschied klar: das Verfaren Zenons war ein rein einseitiges und zwar apagogisches gewesen. Wenn aber Parmenides dieß als ungenügend erklärt und zunächst die Aufstellung des directen Beweises, dann aber dessen Ergänzung durch den apagogischen Beweis fordert, so liegt darin nicht nur eine Erweiterung des zenonischen Verfarens, sondern es sind damit auch eigentümliche Vorteile gegeben. Indem wir nämlich aus entgegengesetzten Hypothesen die Folgerungen ziehen, sind wir in den Stand gesetzt die eine Reihe von Folgerungen an der anderen zu meßen, und dadurch auf die Richtigkeit unserer Schlüße die Probe

zu machen. Denn aus entgegengesetzten Hypothesen müßen sich, wenn richtig geschloßen wird, entgegengesetzte Folgerungen ergeben. Wenn wir also die eine Hypothese deswegen für richtig halten weil die daraus abgeleiteten Folgesätze uns richtig erscheinen, so werden die aus der entgegengesetzten Hypothese abgeleiteten Sätze falsch sein müßen; wären sie dieß nicht, so würde daraus folgen daß an irgend einer Stelle des Schlußverfarens ein Fehler unterlaufen sein muß, und eben darin daß wir in der Lage sind einen solchen Fehler zu entdecken und zu berichtigen, besteht die sichere Gewähr der Wahrheitsfindung, welche Parmenides für das antithetische Verfaren in Anspruch nimmt.

Dieß also ist das Verfaren, von welchem Parmenides auf die vereinigten Bitten aller Anwesenden im weiteren Verlaufe des Gespräches eine Probe geben will. Für dieses „geschäftige Spiel" aber wält er an Stelle des sehr jungen Sokrates den noch jüngeren Aristoteles zum Mitredner, ein Umstand deßen Bedeutung in der Folge klar werden wird.

II. Der zweite Hauptabschnitt.

a) Die acht Thesen.

Wenn Parmenides sich anschickt das die sichere Gewähr der Wahrheitsfindung in sich tragende antithetische Verfaren auf den Fundamentalsatz seiner eigenen Philosophie, auf den Satz von dem Einen Seienden anzuwenden, so müßen wir erwarten daß dieser Satz dadurch entweder endgiltig bestätigt oder endgiltig widerlegt wird. Es geschieht aber merkwürdiger Weise, wenigstens dem Anschein nach, weder das eine noch das andere sondern etwas ganz unerwartetes. Parmenides faßt nämlich am Schluße des Werkes das Ergebniß seiner Ausfürungen in folgender Weise zusammen: Ob das Eins ist oder nicht ist, so ergiebt sich für das Eins wie für das Nichteins, daß jedes von ihnen sowol für sich selbst wie in seiner Beziehung zum anderen alles auf alle Weise ist und nicht ist und scheint und nicht scheint (p. 166 C). Diesem Ausspruch zufolge würden erstens aus den beiden contradictorisch entgegengesetzten Hypothesen: daß das Eins ist und daß es nicht ist, dieselben Folgerungen hervorgehen,

und zweitens wären diese Folgerungen und zwar innerhalb jeder einzelnen Hypothese von der Art, daß sie sich gegenseitig aufheben, also unmöglich neben einander bestehen können. Das Ergebniß wäre mithin der absolute Widerspruch, und das gerühmte antithetische Verfaren, weit entfernt uns die Wahrheit zu offenbaren, hätte sich vielmehr als den schlimmsten Feind der Wahrheitsfindung erwiesen. Wir müßen versuchen uns diesen seltsamen Ausgang zu erklären. Da die Anname daß Platon mit Absicht das antithetische Verfaren *ad absurdum* füren wollte, als ausgeschloßen gelten darf, so bleiben für die Erklärung nur zwei Annamen übrig. Entweder Platon ist gegen seine Absicht zu jenem auffallenden Ergebniß gelangt, und das Werk, das er unternommen hatte um die Überlegenheit des antithetischen Verfarens zu erweisen, hat sich ihm unter den Händen in das Gegenteil verkehrt — eine Anname die zum mindesten sehr unwahrscheinlich ist. Oder dasjenige was Parmenides als das Ergebniß seiner Ausfürungen verkündet, ist gar nicht deren wahres Ergebniß, und wir haben demnach hier wieder das platonische Darstellungsmittel vor uns, die Untersuchung scheinbar mit einem Satze zu schließen, der etwas ganz anderes enthält als was in Wahrheit aus ihr hervorgeht. Dieses Mittel, welches wie kein anderes geeignet ist den Leser zu aufmerksamer Prüfung des gelesenen und zu selbsttätiger Mitarbeit zu veranlaßen, ist uns schon aus zalreichen Werken Platons, aus dem Lysis, Charmides, Protagoras, Menon bekannt, und es hat an sich gar nichts unwahrscheinliches, daß es auch im Parmenides zur Verwendung kommt. Ob dem wirklich so ist soll zunächst durch eine gedrängte Überschau des Gedankenganges zu ermitteln versucht werden.

Die allgemeine Gliederung für den zweiten Teil des Gespräches ist durch die Aufgabe, die Parmenides sich gestellt hat, und durch seine Beschreibung des antithetischen Verfarens gegeben: aus den beiden Hypothesen, daß das Eins ist und daß das Eins nicht ist, soll abgeleitet werden was aus jeder von ihnen folgt 1) für das Eins an sich selbst und in seiner Beziehung zum „Anderen“ oder Nichteins, und 2) für das Andere an sich selbst und in seiner Beziehung zum Eins. Daraus ergeben sich vier Abschnitte, die man kurz bezeichnen kann wie folgt:

Erste Hypothese: das Eins ist.

1) Was gilt in diesem Falle vom Eins?
2) Was gilt in diesem Falle vom Anderen?

Zweite Hypothese: das Eins ist nicht.

3) Was gilt in diesem Falle vom Eins?
4) Was gilt in diesem Falle vom Anderen?

Nun giebt aber Parmenides auf jede dieser Fragen nicht nur Eine sondern zwei und zwar entgegengesetzte Antworten, er verfolgt — wenigstens dem Anschein nach — die Absicht, dem Eins wie dem Nichteins alle Qualitäten des Seienden einmal beizulegen und dann wieder abzusprechen. Daraus würde sich in kurzen Schlagworten bezeichnet folgendes Schema ergeben:

Erste Hypothese: das Eins ist.

1) Das Eins ist alles
2) Das Eins ist nichts
3) Das Andere ist alles
4) Das Andere ist nichts.

Zweite Hypothese: das Eins ist nicht.

5) Das Eins ist alles
6) Das Eins ist nichts
7) Das Andere ist alles
8) Das Andere ist nichts.

In dieser Weise durchgefürt würden die Erörterungen des zweiten Teiles ein reines System von Antinomien darstellen, deßen Ergebniß tatsächlich das von Parmenides verkündete wäre, nämlich das reine Nichts. Allein diesem Schema entspricht das Werk nur in Betreff der ersten Hypothese, in den Ausfürungen der zweiten Hypothese stimmen zwar die beiden ersten Glieder noch mit dem Schema überein, die beiden letzten aber haben folgenden Inhalt:

7) Wenn das Eins nicht ist, so hat das Andere nur ein scheinbares Sein.
8) Wenn das Eins nicht ist, so hat das Andere nicht einmal ein scheinbares Sein, folglich wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts (*ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἐστιν* p. 166 C).

Die große Bedeutung dieser Abweichung vom antithetischen Schema liegt auf der Hand, man kann wol sagen daß sie den Schlüßel zum Verständniß des ganzen Werkes enthält. Denn fürs erste verliert dieses dadurch den antinomischen Charakter und stellt sich als eine auf Erreichung eines positiven Zieles gerichtete Gedankenfolge dar. Fürs zweite aber läßt sich daraus schon jetzt klar erkennen, wie sich das von Parmenides formulirte Schlußergebniß zum wahren Inhalt seiner Ausfürungen verhält. Wenn wir dieser Formulirung trauen dürften, so hätte Parmenides nicht nur aus entgegengesetzten Hypothesen identische Folgerungen abgeleitet, sondern er hätte vom Eins genau dasselbe ausgesagt wie von seinem Gegenteil, dem Nichtseins. Beidem widerspricht, wie wir eben gesehen haben, der Inhalt der Ausfürungen. Parmenides zieht aus der zweiten Hypothese zuletzt ganz andere Folgerungen als aus der ersten, und er kommt in Betreff des Nichtseins zu ganz anderen Sätzen als in Betreff des Eins. Demnach steht vorläufig das Eine fest, daß die Schlußworte des Gespräches nicht das wahre Ergebniß desselben enthalten, und daß wir um dieses zu finden die Schlußworte beiseite laßen und uns lediglich an den Inhalt der Erörterungen halten müßen.

b) Die acht Schlußreihen.

1) Die Schlußreihen, die vom Eins handeln (1, 2, 5, 6).

Es ist bisher versucht worden durch einfache Nebeneinanderstellung der acht Thesen eine allgemeine Orientirung über den zweiten Teil unseres Werkes zu gewinnen. Nun ist zu prüfen ob die festgestellten Gesichtspunkte im Inhalt der einzelnen Schlußreihen, in welchen diese Thesen durchgeführt werden, ihre Bewährung finden. Die Anordnung der Schlußreihen in beiden Hypothesen ist insoferne die gleiche, als in jeder Hypothese die beiden ersten Reihen sich mit dem Eins, die beiden letzten mit dem Nichteins beschäftigen. Doch zeigt sich auch hier eine Abweichung. In der ersten Hypothese ist hinter den beiden ersten Schlußreihen eine Auseinandersetzung eingeschaltet, welche Platon selbst als die „dritte“ bezeichnet, welche aber nicht in das Schema gehört sondern sich mit einer eigenen Frage beschäftigt, so daß

die Ausfürungen der ersten Hypothese fünf Glieder, die der zweiten vier Glieder umfaßen. Es ist auch hier wiederum klar, daß Platon mit dieser Durchbrechung der Symmetrie einen besonderen Zweck verfolgt. Zur Vereinfachung der Untersuchung aber empfiehlt es sich von dieser Einschaltung einstweilen abzusehen, und nur die zum Schema gehörigen Schlußreihen in Betracht zu ziehen.

Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß der erste Eindruck, den man von diesen Schlußreihen empfängt, der eines wahren Chaos ist. Jedes Ergebniß, kaum gewonnen, wird sofort wieder umgestoßen, und die Schlüße und Beweise, mittels deren das eine und das andere geschieht, sind zum großen Teile von der Art daß sie alles gesunde Denken geradezu auf den Kopf zu stellen scheinen. Allmählich aber lichtet sich das Dunkel, und man erkennt immer deutlicher die Fingerzeige, die Platon aufgestellt hat um uns das Eindringen in seine Gedanken zu erleichtern.

Um in dieser Richtung planmäßig vorzugehen sind vor allem die Aussagen über das Eins von den Aussagen über das Nichteins zu sondern. Dem Eins sind in jeder Hypothese die beiden ersten Schlußreihen gewidmet. Vergleicht man nun diese beiden Reihenpaare mit einander, so erkennt man daß zwischen ihnen ein vollständiger Parallelismus besteht. In jedem derselben wird das Eins einmal als qualitätslos, einmal als qualitativ bestimmt dargestellt, und in jedem derselben schließt die eine Reihe mit der Erklärung, daß das qualitätslose Eins sich unserem Denken und Erkennen vollständig entzieht, während in der anderen das qualitativ bestimmte Eins als durchaus erkennbar bezeichnet wird. Dieses Verhältniß ist für jede der beiden Hypothesen etwas genauer zu betrachten.

In der ersten Schlußreihe der ersten Hypothese (c. 10—12) fürt Platon — mit Hilfe von Beweisen die vorläufig außer Betracht bleiben — die Behauptung durch, daß dem Eins, auch wenn es als seiend gesetzt wird, keine wie immer geartete Qualität des Seienden, weder Ruhe noch Bewegung, weder Identität noch Verschiedenheit, weder räumliche noch zeitliche Bestimmtheit zukommen kann, und er zieht daraus den Schluß, daß wir das Eins weder erkennen noch vorstellen noch wahrnemen können, daß wir von ihm nichts aussagen, ja nicht einmal ihm einen Namen

geben können. Im Gegensatz hiezu wird in der zweiten Schlußreihe (c. 13—20) auseinandergesetzt, daß dem Eins alle, auch die einander entgegengesetzten Qualitäten des Seienden zukommen, daß es räumlich und zeitlich bestimmt ist, und daraus wird wieder der Schluß gezogen, daß das Eins den Seelentätigkeiten der Wahrnemung, Vorstellung und Erkenntniß zugänglich ist, daß wir es benennen und etwas von ihm aussagen können. — In diesen Ausfürungen wird man zunächst dasjenige als richtig anerkennen müßen, was Platon über die Unerkennbarkeit des qualitätslosen Eins sagt. Ein Ding das jeder qualitativen Bestimmtheit entbehrt, ist für uns einfach nicht vorhanden, weil wir von seinem Dasein auf keine Weise eine Spur erhalten können, und Platon behauptet mit Recht, daß wir von einem solchen Ding nichts aussagen, ja nicht einmal es benennen können, weil die Benennung notwendig irgend eine Bestimmtheit des Dinges ausdrücken muß. Wir können demnach aus der ersten Schlußreihe nicht lernen *wie* wir uns das qualitätslose Eins zu denken haben, sondern nur daß wir ein solches Eins überhaupt *nicht* denken können. Dem gegenüber hat die zweite Schlußreihe eine klare Aufgabe zu erfüllen, was denn auch Parmenides in bestimmten Worten ausspricht. Da es unmöglich ist, sagt er p. 142 A B, daß es mit dem Eins sich so verhalte, so wollen wir unsere Hypothese nochmals durchgehen, um zu sehen ob wir nicht zu anderen Ergebnißen kommen. Die Aufgabe der zweiten Schlußreihe besteht demnach darin, dem Eins qualitative Bestimmtheit zu geben, damit es für unser Bewußtsein faßbar sei. Demgemäß entwickelt Parmenides in dieser Reihe eine große Zal verschiedenartiger und sogar entgegengesetzter Bestimmtheiten, die insgesammt dem Eins zukommen, und schließt mit der Erklärung, daß das so geartete Eins unserer Erkenntniß zugänglich und eine Aussage von ihm möglich ist. Ob nun die Schlüße mittels deren Parmenides die einzelnen Bestimmtheiten des Eins ableitet, richtig sind oder nicht, ob ferner die entgegengesetzten Bestimmtheiten, die er dem Eins beilegt, neben einander bestehen können, das sind Fragen, die noch zu untersuchen sein werden. Das aber muß sofort zugegeben werden, daß ein Eins, welches Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Ruhe und Bewegung zeigt, mit Einem Wort ein qualitativ bestimmtes Eins unserem Bewußt-

sein diejenigen Anhaltspunkte bietet, deren dieses bedarf um vom Dasein eines Dinges Kenntniß zu erlangen. Und daraus ist ferner schon jetzt zu ersehen, daß die zweite Schlußreihe mit der ersten nicht im Widerspruch sondern in voller Übereinstimmung steht, und daß beide sich gegenseitig ergänzen: die Qualitätslosigkeit des Eins hat die Unerkennbarkeit, die qualitative Bestimmtheit des Eins die Erkennbarkeit desselben zur Folge. Demnach werden wir unter allen Umständen als vorläufiges Ergebniß der beiden ersten Schlußreihen soviel festzuhalten haben, daß wir mit dem Begriffe des Eins nur dann etwas anfangen können, ja daß dieser Begriff nur dann für uns vorhanden ist, wenn wir dem Eins qualitative Bestimmtheit beilegen.

Dieses Ergebniß findet in den beiden ersten Schlußreihen der zweiten Hypothese volle Bestätigung. In der ersten dieser Reihen (c. 24) setzt Platon auseinander daß das Eins, auch wenn wir es als nichtseiend setzen, für uns irgendwie erkennbar sein muß, weil wir von einem Dinge, von dem wir gar keine Vorstellung haben, nicht einmal das Nichtsein behaupten können; daraus folgert er weiter, daß mit der Erkennbarkeit des Eins zugleich eine Verschiedenheit desselben von den anderen Dingen und eine allseitige Bestimmtheit desselben gegeben sei (*πρῶτον μὲν ἆρα γνωστόν τι λέγει, ἔπειτα ἕτερον τῶν ἄλλων κ. τ. λ.* p. 160 C). Auch diese Sätze, so paradox sie auf den ersten Blick scheinen mögen, sind vollkommen richtig. Wenn ich sage: es giebt keinen Zufall, es giebt keine Wunder, es giebt keine Hexen, so muß ich mir unter jedem dieser Dinge etwas bestimmtes, von anderen Dingen unterschiedenes vorstellen, weil sonst meine Aussage sinnlos wäre. — In der nächsten Schlußreihe (c. 25) dagegen nimmt Platon den Satz „das Eins ist nicht“ im nackten Wortsinne, in welchem er schlechthin *(ἁπλῶς)* nichts anderes bedeutet als das Absein des Seins (*οὐσίας ἀπουσίαν* p. 163 C); daraus leitet er das Absein aller qualitativen Bestimmtheit, und daraus wieder ganz wie vorher die Unerkennbarkeit und Unnennbarkeit des Eins ab. — Auch hier stehen mithin die beiden Schlußreihen nicht im Widerspruch sondern im Verhältniß gegenseitiger Ergänzung; ihr Ergebniß lautet: auch wenn wir vom Eins das Nichtsein aussagen wollen, müßen wir es als ein qualitativ bestimmtes denken, weil wir von einem

schlechthin qualitätslosen Ding gar nichts, weder das Sein noch das Nichtsein aussagen können. Es bedarf kaum der Bemerkung daß dieses Ergebniß sich mit demjenigen der entsprechenden Schlußreihen der ersten Hypothese vollständig deckt.

2) Die Schlußreihen, die vom Nichteins handeln (3, 4, 7, 8).

Dem Nichteins oder dem „Anderen" sind wie dem Eins vier Schlußreihen und zwar in jeder Hypothese die beiden letzten Reihen gewidmet. In der ersten Hypothese (Schlußreihe 3, c. 22) erscheint das Andere zuerst als teilhabend am Eins und nach allen Richtungen bestimmt. Es ist Eins und Vieles, begrenzt und unbegrenzt, ähnlich und unähnlich, es trägt mit Einem Worte genau dieselben Qualitäten an sich wie das Eins selbst, jedoch mit dem wesentlichen Unterschiede, daß das Eins seine Begrenztheit und Bestimmtheit aus sich selbst hat, während sie dem Anderen erst vermöge seiner Teilname am Eins zukommt. Das Andere, sagt Platon (p. 158 D), ist seiner Natur nach grenzenlos, indem es aber mit dem Eins in Gemeinschaft tritt, entsteht in ihm ein Neues *(ἕτερόν τι)* welches gegenseitige Begrenzung zeigt. — In der nächsten Schlußreihe (c. 23) dagegen wird das Andere als völlig bestimmungslos beschrieben. Es hat nicht teil am Eins sondern ist von ihm völlig gesondert *(χωρίς)* und kann daher weder Eins noch Vieles, weder ähnlich noch unähnlich sein, es kann überhaupt keine Qualität des Seienden an sich tragen und entspricht mithin genau dem qualitätslosen Eins der ersten Schlußreihe dieser Hypothese. — In diesen beiden Darstellungen erscheint mithin das Andere als das getreue Spiegelbild des Eins, dem es gegenübersteht, und daraus folgt auch hier wieder als gemeinsames Ergebniß der beiden Schlußreihen, daß nur das qualitativ bestimmte Andere Gegenstand der Erkenntniß und Aussage sein kann, während das qualitätslose Andere sich unserem Bewußtsein vollständig entzieht.

Ganz anders spricht sich dagegen Parmenides über das „Andere" in der zweiten Hypothese aus. Es ist vorhin bemerkt worden daß die Darstellungen des Eins in beiden Hypothesen vollständig parallel laufen: in beiden Hypothesen werden die Qualitäten des Seienden dem Eins einmal zugesprochen, das andere

Mal abgesprochen. Wollte nun Platon das antinomische Schema bis zum Schluße durchfüren, so mußte er diesen Parallelismus auch in Betreff des Anderen festhalten, und nachweisen daß auch im Falle des nichtseienden Eins das Andere einmal alle Seinsqualitäten an sich trägt, das andere Mal ihrer durchaus entbehrt. Statt deßen aber sagt er uns folgendes. In der siebenten Schlußreihe (c. 26) setzt er auseinander, daß wenn es kein Eins giebt, dem Anderen kein wahres sondern nur ein scheinbares Sein zukommen wird. Bei flüchtigem Beschauen, sagt er, werden wir allerdings glauben in dem Anderen Einheit und Vielheit, Größe und Kleinheit sowie die übrigen Bestimmtheiten des Seienden zu erkennen, bei genauerer Betrachtung aber wird alles dieß sich als Traum und Täuschung erweisen, alles Seiende wird gänzlich zerstieben (*ϑρύπτεσϑαι δή, οἶμαι, κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν* p. 165 B) und wird die Qualitäten des Seienden nicht in Wahrheit sondern nur scheinbar an sich tragen.

In der achten und letzten Schlußreihe endlich (c. 27) wird dem Anderen auch dieses scheinbare Sein entzogen. Was nicht ist, heißt es hier, von dem kann es keine Vorstellung, ja nicht einmal ein Scheinbild *(φάντασμα)* geben, daher kann, wenn das Eins nicht ist, auch das Andere weder Eins noch Vieles, weder ähnlich noch unähnlich, noch sonst etwas von demjenigen sein oder scheinen, was wir vorhin als an ihm scheinend annamen. Wir können also — in diesen bedeutungsvollen Worten formulirt Platon das Ergebniß dieser Gedankenfolge — zusammenfaßend aussprechen: wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts (*συλλήβδην .. ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν* p. 166 C).

In diesen beiden Schlußreihen handelt es sich also nicht mehr wie in den entsprechenden Reihen der ersten Hypothese um die qualitative Bestimmtheit oder Bestimmungslosigkeit des Anderen, sondern unmittelbar um das Sein und Nichtsein desselben, und ihr Ergebniß lautet, daß wenn das Eins nicht ist, auch das Andere weder sein noch zu sein scheinen kann. Aber dieses Ergebniß ist nichts anderes als die notwendige Folge des schon erwähnten Satzes, daß das Andere, soferne ihm die Qualitäten des Seienden zukommen sollen, diese nicht aus seinem eigenen Wesen sondern nur durch Vermittelung des Eins erhalten kann (p. 158 D). Daher

kann von einem begrenzten, bestimmten, erkennbaren Anderen nur in der ersten Hypothese d. h. unter der Voraussetzung des seienden Eins die Rede sein. Das nichtseiende Eins dagegen kann dem Anderen keine Qualitäten und mithin keine Erkennbarkeit mitteilen, daher hebt das Nichtsein des Eins auch in dem Anderen Sein und Schein auf: wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts.

Wir haben nun die leitenden Gedanken der acht Schlußreihen kennen gelernt. Stellen wir sie übersichtlich neben einander um daraus das Gesammtergebniß zu ziehen, so können wir dieses in folgender Weise zum Ausdruck bringen:

Wenn wir das Eins als seiend setzen, müßen wir es als qualitativ bestimmt setzen, denn ein qualitätsloses Sein ist für unser Bewußtsein nicht vorhanden. Dieß ist in solchem Umfange wahr, daß wir selbst dann wenn wir das Eins als nichtseiend setzen, ein qualitativ bestimmtes Eins denken müßen; ein qualitätsloses Sein kann ebenso wenig bejaht wie verneint werden. Dasselbe gilt von dem „Anderen". Da aber das Andere seine qualitative Bestimmtheit und Erkennbarkeit nur von dem Eins erhält, so wird wenn wir das Eins als nichtseiend setzen, damit auch das Andere sowol dem Sein wie dem Scheine nach aufgehoben; wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts.

Dieses Ergebniß läßt sich endlich noch weiter vereinfachen und auf folgende zwei mit einander in engster Verbindung stehende Grundgedanken zurückfüren:

1) Das Eins muß *sein*, denn ohne Eins ist weder Sein noch Schein.

2) Das seiende Eins muß ein *qualitativ bestimmtes* sein, denn ein qualitätsloses Sein ist für unser Denken nicht vorhanden.

Diese Sätze mit ihrem reichen und fruchtbaren Gedankengehalt sind eher alles andere als der Ausdruck einer skeptischen Denkungsweise, wofür man in neuerer Zeit den Parmenides wieder auszugeben versucht hat. Sie sind aber freilich auch etwas ganz anderes als dasjenige, was Parmenides mit scheinbarem Ernst als das Schlußergebniß seiner Ausfürungen verkündet, und was man

bisher in gutem wenn auch etwas oberflächlichem Glauben für Platons wahre Meinung über das Ergebniß seines Werkes gehalten hat. Daß das wahre Ergebniß des Werkes nur in den soeben aufgestellten Sätzen zu finden ist, dafür wird die Einzelbetrachtung der acht Schlußreihen einen weiteren Beleg liefern, dabei wird denn auch die bisher beiseite gesetzte „dritte Auseinandersetzung" zu ihrem Rechte kommen.[1])

---

[1]) Abfällige Kritik zu üben ist kein erfreuliches Geschäft, aber eines dem man sich nicht entziehen darf, wenn der Dienst der Wahrheit es erfordert. So sei denn bemerkt, daß auch die Schlußworte unseres Gespräches, deren Verdienst gerade darin besteht daß sie mit feiner Ironie der gepflogenen Erörterung jedes Ergebniß bestreiten, dem Schicksale nicht entgangen sind, Ausleger zu finden welche in sie einen umfaßenden positiven Inhalt hineinzudeuten wißen. Abgesehen von dem confusen Gerede Steinhart's (III S. 302 f.) soll nach H. Siebeck (Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 107 S. 14) in diesen Worten neben einigem anderen auch das ausgedrückt sein, daß in dem Ergebniß der gepflogenen Analyse (des Eins und des Anderen) „sowol die Verhältniße der seienden wie auch der erscheinenden Welt, der Ideen sowol wie der Dinge ihre eigentliche Begründung finden". Ob nun dieß oder etwas anderes aus der gepflogenen Analyse hervorgeht, darüber mag man verschiedener Meinung sein. Die Behauptung aber, daß dieses oder überhaupt irgend ein positives Ergebniß in den Schlußworten seine Formulirung gefunden habe, ist eine Zumutung, gegen die das gesunde Denken sich geradezu aufbäumt. Wenn ferner in derselben Abhandlung (S. 15) behauptet wird, es seien in jeder der vier Antinomien je eine ergebnißlose und eine ergebnißreiche Deductionsreihe einander gegenübergestellt, und es solle immer jene als „Schaustück der specifisch eleatischen Dialektik", diese aber zur Empfehlung der „platonischen Methode" dienen, so ist darauf zweierlei zu erwidern. Fürs erste ist das Verfaren in den „ergebnißreichen" Reihen genau dasselbe wie in den „ergebnißlosen", ja es zeigt sich sogar auf den ersten Blick, daß Platon die meisten und derbsten Sophismen in der „ergebnißreichen" Schlußreihe 2 zusammengetragen hat, so daß schlechterdings nicht abzusehen ist, wodurch sich die platonische „Methode" von der eleatischen „Dialektik" unterscheiden soll. Fürs zweite aber ist die ganze Einteilung in ergebnißlose und ergebnißreiche Schlußreihen völlig verfehlt. Wenn Platon in der ersten Schlußreihe dartut daß das Eins ohne Vielheit unerkennbar, in der zweiten aber daß das die Vielheit zulaßende Eins erkennbar ist, so ist das eine Ergebniß genau so wertvoll wie das andere, und gerade der letzte und wichtigste Satz des zweiten Teiles: „wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts" bildet das Ergebniß einer Reihe, welche nach der Siebeck'schen Einteilung zu den ergebnißlosen gehören würde.

c) Die Schlußreihen im Einzelnen und die dritte Auseinandersetzung.

1) Die erste Schlußreihe.

Die Ausfürungen des Parmenides verfolgen nach seiner Ankündigung den Zweck, ein Beispiel für die Anwendung des antithetischen Verfarens zu liefern, sie gehen aber wie es scheint mit ihren acht Schlußreihen über den Rahmen dieses Verfarens weit hinaus. Denn dieses verlangt nur, daß zwei entgegengesetzte Hypothesen auf ihre Folgen geprüft werden, es verlangt aber nicht, daß anstatt je Einer Reihe je zwei einander widersprechende Reihen von Folgerungen abgeleitet werden, es würde vielmehr durch Aufstellung einer solchen Regel sich selbst in Widersinn verkehren. Nun hat sich schon aus den vorhergehenden Betrachtungen ergeben, daß die Antinomie innerhalb der einzelnen Reihenpaare nur eine scheinbare ist und daß in Wahrheit die Reihen sich gegenseitig ergänzen. Dieses Verhältniß wird sich im folgenden noch klarer herausstellen.

Um den Begriff des Eins dem antithetischen Verfaren zu unterziehen muß Parmenides von einem gewißen Inhalt dieses Begriffes ausgehen. Dieser Inhalt ist aber bis dahin nur negativ bestimmt, wir wißen darüber aus dem einleitenden Gespräche zwischen Sokrates und Zenon nichts weiter als daß nach eleatischer Auffaßung das Eins die Vielheit ausschließt. Parmenides kann daher zunächst nur von der Prämisse ausgehen, daß Eines nicht Vieles ist, und dieß ist denn auch der Satz den er an die Spitze der ersten Schlußreihe stellt (*εἰ ἓν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἕν*; p. 137 C). Wenn man nun diese Schlußreihe im einzelnen prüft, so bemerkt man eine eigentümliche Incongruenz zwischen den *Sätzen* welche er aus seiner Prämisse ableitet, und den *Beweisen* welche er für diese Sätze beibringt. Die Sätze laufen insgesammt darauf hinaus, daß das die Vielheit von sich ausschließende Eins jeder qualitativen und quantitativen, räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit entbehrt. Sie lauten vollständig wie folgt:

> Das Eins (ohne Vielheit) hat keine Teile und ist kein Ganzes, hat weder Grenze noch Gestalt, ist an keinem Orte, ist weder bewegt noch ruhend, ist weder

mit sich noch mit einem Anderen weder identisch noch verschieden, weder ähnlich noch unähnlich, weder gleich noch ungleich, es ist weder älter noch jünger noch gleich alt weder als es selbst noch als ein Anderes, es ist also überhaupt nicht in der Zeit, und aus alledem folgt daß es auf keine Weise weder *ist* noch *Eins* ist, und daß es für uns weder erkennbar noch nennbar ist.

Diese Sätze bilden eine geschloßene, fest zusammenhängende Gedankenreihe, die mit der Prämisse in vollem Einklang steht, sie laßen sich aus dieser entweder unmittelbar oder durch einfache Schlußfolgerungen ableiten, denn der grundsätzliche Ausschluß der Vielheit aus dem Eins fordert daß auch jede Besonderung und Bestimmtheit von ihm ausgeschloßen werde, weil eine solche notwendig ein Auseinandertreten des Eins in eine Mehrheit von Merkmalen oder Zuständen bedeutet. Diese Sätze stehen aber noch in einer anderen und zwar sehr merkwürdigen Beziehung. Vergleichen wir sie nämlich mit demjenigen, was der historische Parmenides über sein Eins gelehrt hatte, so bemerken wir daß sie dieser Lehre in allen Einzelheiten widersprechen. Parmenides hatte sein Eins als ein überall sich selbst gleiches, begrenztes, der Kugel vergleichbares Ganzes, als unbewegt und unveränderlich erklärt. Jede einzelne dieser Bestimmungen weist Platon zurück, weil sie mit dem Grundbegriffe des die Vielheit von sich ausschließenden Eins nicht vereinbar sind, er weist insonderheit darauf hin daß man vom Eins zwar nicht Bewegung und Veränderung, aber ebenso wenig Ruhe und Beharren aussagen kann. Wenn endlich Parmenides von dem Eins die Vergangenheit und Zukunft ausgeschloßen und nur das Jetztsein von ihm hatte gelten laßen (*οὐ ποτ' ἦην οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν* V. 61 Mullach), so zeigt Platon daß auch das Jetzt von ihm nicht ausgesagt werden kann, weil ihm überhaupt keinerlei zeitliche Bestimmtheit zukommen kann. Die Sätze der ersten Schlußreihe enthalten mithin eine eindringende Analyse und Kritik der parmenideischen Lehre, indem sie darauf hinweisen daß die consequente Durchfürung des starren Einsbegriffes nicht zu dem von Parmenides geschilderten, alle Realität in sich schließenden Sein füre, sondern geradezu in das Nichts auslaufe.

Von ganz anderer Art ist hingegen der Eindruck, welchen man von den in dieser Schlußreihe enthaltenen Beweisen empfängt. Während man nach der gegebenen Beschreibung des antithetischen Verfarens erwarten muß, daß Platon die einzelnen Folgesätze entweder unmittelbar aus dem Obersatze oder einen von ihnen aus dem anderen ableiten werde, stattet er die einzelnen Sätze mit besonderen Beweisen aus, welche zum großen Teile mit dem Obersatze in gar keinem oder nur in entferntem Zusammenhange stehen und durch ihren Inhalt lebhaftes Befremden erregen, während nur ein kleiner Teil derselben eine ernsthafte Gedankenentwickelung enthält. Überdies ist Platon sichtlich bemüht auch diesen wenigen ernsthaften Beweisen ein fremdartiges paradoxes Ansehen zu geben. Allein angesichts der eben beschriebenen Sachlage erhalten diese Beweise von vorne herein eine ganz andere Bedeutung. Da man bei einigem Nachdenken sich sagen muß, daß die Sätze welche bewiesen werden sollen, entweder des Beweises gar nicht bedürfen oder durch ganz einfache Schlußfolgerungen dargetan werden können, so sind die beigebrachten Beweise zum Teil überflüßig, zum Teil könnten sie durch weit einfachere ersetzt werden,[1]) und so zeigt sich, daß der umständliche Beweisapparat den Platon ins Werk setzt, recht eigentlich der Sitz jenes „Spieles" ist, das wir nach seiner Ankündigung zu erwarten haben. Dieß soll nun an einigen Beispielen nachgewiesen werden.

Eines der auffallendsten findet sich gleich zu Anfang. Parmenides sagt mit Recht, daß das Eins in welchem keine Teile unterschieden werden dürfen, auch keine äußersten Teile d. h. keine Grenzen haben könne, und er reiht daran den Satz, daß das Eins ohne Gestalt ist. Nun ist von selbst klar daß das Un-

[1]) Dieß hat schon Schleiermacher erkannt, deßen Auffaßung des Parmenides im übrigen wenig befriedigt: „Die absichtlich verwickeltsten und am meisten für trüglich gehaltenen Auseinandersetzungen unterscheiden sich nämlich dadurch, daß die Schlußfolge welche eigentlich in die Reihe gehört, auf einem weit leichteren Wege hätte gefunden werden können" (Platons Werke I, 2 S. 67). Ähnlich P. Natorp, Platons Ideenlehre, Leipzig 1903 S. 241, der aber die unrichtige Einschränkung beifügt, daß diese Charakteristik nur die zweite Schlußreihe treffe, während die anderen sieben „fast durchweg unanfechtbar" seien.

begrenzte keine Gestalt haben kann, und Platon hat dieß genau gewußt, denn er definirt schon im Menon die Gestalt als die Grenze des Körpers (*ὅπερ ἂν συλλαβὼν εἴποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι* Men. p. 76 A). Anstatt aber sich auf dieses einleuchtende Verhältniß zu berufen wält Platon einen höchst seltsamen Umweg; er will die Gestaltlosigkeit des Eins daraus ableiten daß es weder rund noch gerade sein kann. Nicht minder seltsam sind die Beweise, die Platon für diese beiden Sätze fürt. Er definirt das Runde als dasjenige deßen Enden sämmtlich von der Mitte gleich weit abstehen, und das Gerade als dasjenige deßen Mitte jedem der beiden Enden voransteht (p. 137 E); mithin, färt er fort, müßen im Runden wie im Geraden Teile unterschieden werden, und da das Eins keine Teile hat, kann es weder rund noch gerade sein. — Nun sind jene beiden Definitionen offenkundig falsch. Denn die Definition des Runden paßt nur auf den Kreis und die Kugel, aber nicht auf die anderen runden Figuren wie die Kegelschnitte oder das Ei, deren Enden nicht sämmtlich gleich weit von der Mitte abstehen, und die Definition des Geraden, wenn man sie überhaupt als solche will gelten laßen, paßt höchstens auf die endliche gerade Linie, die hier gar nicht in Betracht kommen kann, sie paßt aber weder auf die geradlinig begrenzten Flächen noch auf solche Körper, weil diese mehr als zwei Enden haben und weil ferner die Stellung der Mitte gegen die Enden eine verschiedene ist, und man daher nicht sagen kann daß die Mitte jedem der Enden voransteht. Sind aber die Definitionen falsch, so ist auch der darauf gestützte Beweis nichtig. Wir haben es also hier nicht mit einem Beweise sondern mit der Caricatur eines Beweises zu tun. Platon aber konnte sich den Scherz erlauben, weil der Satz daß das Unbegrenzte keine Gestalt hat, auch ohne Beweis feststeht.

Der nächste Beweis gilt dem Satze, daß das Eins nirgends (*οὐδαμοῦ*) d. h. an keinem Orte ist. Der Beweis ist von ähnlicher Beschaffenheit wie der vorhergehende, doch sei zur Vermeidung von Weitläufigkeit nur bemerkt, daß er gleich dem früheren völlig überflüßig ist. Denn ein Ort ist ein begrenzter Raum, und es ist von selbst klar daß das Unbegrenzte nicht in einem begrenzten Raume sein kann.

Der folgende Beweis (p. 138 C ff.) soll dartun, daß man vom Eins weder Bewegung noch Ruhe aussagen kann. Platon unterscheidet ausdrücklich zwei Arten der Bewegung: räumliche Veränderung *(φορά)* und qualitative Veränderung *(ἀλλοίωσις)*, und setzt auseinander daß bei dem teillosen Eins keine von beiden statthaben kann. Man müßte demnach erwarten, daß er auch in Betreff der Ruhe oder des Beharrens diesen Gedanken zur Geltung bringen und dartun würde, daß dem Eins weder räumliches noch qualitatives Beharren zukommen kann. Platon aber beschränkt seinen Beweis mit offenkundiger Absichtlichkeit auf die räumlichen Verhältnisse des Eins, und zieht trotzdem den Schluß, daß beim Eins weder von räumlichem Stillstande noch von anderweitigem Beharren die Rede sein kann (*οὐδ' ἡσυχίαν ἄγει οὐδ' ἕστηκεν* p. 139 B). Der Beweis ist also nur zur Hälfte durchgefürt, was aber wiederum ohne Belang ist, weil es keines Beweises bedarf, daß bei einem Dinge das alle Vielheit und qualitative Bestimmtheit von sich ausschließt, auch nicht von einem Beharren in seiner Qualität gesprochen werden kann. Überdieß ist das Beharren (wie die Bewegung) nicht nur ein räumliches oder qualitatives sondern ebenso wesentlich ein zeitliches Verhältniß, und daher beim teillosen Eins schon dadurch ausgeschloßen daß es, wie Platon weiterhin nachweist, nicht in der Zeit sein kann. Über diesen Nachweis (p. 140 E — 141 D) ist noch einiges zu bemerken.

Was in der Zeit ist, sagt Parmenides, muß älter werden als es selbst, und eben darum auch jünger werden als es selbst, denn das ältere kann nur älter sein in Beziehung auf ein jüngeres. Andererseits kann ein Ding weder mehrere noch wenigere Zeit als es selbst sein oder werden und muß daher immer mit sich selbst gleich alt sein. Da nun dem teillosen Eins in gar keiner Beziehung, mithin auch nicht in Betreff der Zeit Gleichheit oder Ungleichheit zukommen kann, so kann bei ihm keine der erwähnten zeitlichen Bestimmtheiten stattfinden, folglich kann das Eins nicht in der Zeit sein. — Man hat diesen Beweis als ein Sophisma bezeichnet, gerade hier aber ist der Vorwurf nicht begründet. Platon hat sich allerdings einer paradoxen Ausdrucksweise bedient, welche bei oberflächlicher Betrachtung zu sagen scheint daß das Alter der Dinge zugleich vorwärts und rückwärts schreite. Allein so

gewiß dieß falsch ist, ebenso gewiß ist es wahr, daß Sokrates im Jare 420 v. Chr. jünger war als im Jare 410 v. Chr., und daß wir den Sokrates des Jares 420 nur deswegen den jüngeren nennen können, weil er seither älter geworden ist und wir dadurch einen zweiten Zustand gewonnen haben, mit welchem wir den des Jares 420 vergleichen können. Mit anderen Worten: wenn wir sagen daß ein Ding älter geworden d. h. in der Zeit fortgeschritten ist, so vollziehen wir damit stillschweigend aber notwendig einen Vergleich mit einem früheren Zustande desselben Dinges, wir setzen also in demselben Dinge eine Mehrheit und Verschiedenheit von Zuständen, und da dieß bei dem die Vielheit ausschließenden Eins nicht statthaft ist, so ergiebt sich daß das Eins nicht in der Zeit fortschreiten, d. h. nicht in der Zeit sein kann.

Diese Proben werden genügen um das vorhin ausgesprochene Urteil über die Beweise dieser Schlußreihe zu rechtfertigen. Die Beweise sind hie und da giltig und sogar sehr scharfsinnig, meist aber von grober Incorrectheit und fast überall in eine mehr oder weniger paradoxe Form gebracht. Die Sätze selbst aber werden hievon nicht berürt, sie stehen vielmehr auch dort wo die Beweise fehlerhaft sind, völlig fest als streng logische Folgerungen aus der Prämisse, und es ist ersichtlich, daß Platon sich die ärgsten Willkürlichkeiten gerade dort erlaubt wo seine Sätze am wenigsten des Beweises bedürfen. Wir haben mithin nicht in den Beweisen sondern in den Beweis*sätzen* den wahren Inhalt dieser Schlußreihe zu suchen und aus ihnen den Zweck der ganzen Ausfürung zu bestimmen. Dieser ist: zu zeigen daß das Eins, welches nur Eins ist und sonst gar nichts ist, sich selbst aufhebt, weil die consequente Durchfürung dieses Gedankens dem Eins alles abstreifen muß, wodurch ein Ding für unser Bewußtsein faßbar wird. Daraus ergiebt sich die Forderung, dem Einsbegriff, wenn man ihn nicht gänzlich fallen laßen will, einen anderen Inhalt zu geben. Indem Parmenides diese Forderung ausspricht (p. 142 A B), hat er die Aufgabe bezeichnet welche seine nächsten Ausfürungen zu lösen haben.

2) Die zweite Schlußreihe.

Wenn Parmenides erklärt, es müße an Stelle der bisherigen Auffaßung des Eins eine andere treten, so kann dieß nach dem

vorhergegangenen nur Eine Bedeutung haben: nachdem das die Vielheit von sich ausschließende Eins sich als ein Unding erwiesen hat, muß in das Eins die Vielheit aufgenommen werden. Demgemäß eröffnet Parmenides die zweite Schlußreihe mit dem Nachweise des Satzes, daß das Eins Eins und Vieles ist, er fügt an diesen eine Reihe weiterer Sätze welche in allen Punkten das Widerspiel der ersten Schlußreihe enthalten, und schließt mit der Erklärung, daß das so beschaffene Eins unserem Denken und Erkennen zugänglich sei.

Für das Verständniß dieser Schlußreihe besitzen wir bereits einen Anhaltspunkt in demjenigen, was sich aus der Betrachtung der ersten Schlußreihe ergeben hatte. Die dort bemerkte Incongruenz zwischen den Sätzen und den Beweisen findet sich auch hier. Die Sätze werden sich als folgerichtige Ableitungen aus der Voraussetzung erweisen, in den Beweisen dagegen wiederholt sich das übermütige Spiel der ersten Schlußreihe und erreicht hier seinen Höhepunkt.

Die Sätze dieser Reihe sind die folgenden:

> Das Eins ist Eins und Vieles, Ganzes und Teile, begrenzt und unbegrenzter Menge. Es hat Gestalt, ist in sich selbst und in dem „Anderen", ist immer ruhend und immer bewegt, ist mit sich selbst und mit dem Anderen identisch und von sich selbst und dem Anderen verschieden, ist sich selbst und dem Anderen ähnlich und unähnlich, es berürt und berürt nicht sich selbst und das Andere, ist sich selbst und dem Anderen gleich und ungleich. Es ist in der Zeit und ist und wird älter und jünger als es selbst und das Andere, es ist aber auch mit sich selbst und dem Anderen immer gleich alt und wird daher weder älter noch jünger weder als es selbst noch als das Andere. Aus alledem folgt, daß das Eins unserem Denken und Erkennen zugänglich ist, daß es benannt und erklärt werden kann.

Diese Sätze sind in zweifacher Hinsicht ins Auge zu faßen, zunächst an sich selbst und dann in ihrer Beziehung zu den Sätzen der vorhergehenden Schlußreihe. An sich selbst betrachtet machen die Sätze vorerst einen befremdenden Eindruck, denn fast jeder

von ihnen scheint einen vollständigen Widerspruch in sich zu schließen. Allein dieser paradoxe Schein verschwindet, wenn man sich ihr Verhältniß zur Voraussetzung vergegenwärtigt. Die Voraussetzung ist die, daß wir an Stelle des schlechthin mit sich identischen Eins ein Eins zu setzen haben, welches nicht nur Eins sondern noch etwas anderes ist. Das heißt: wir müßen in das Eins ein Element aufnehmen welches ein Princip der Differenzirung in sich enthält, und welches infolge seiner Verschiedenheit vom Eins als das „Viele" oder das „Nichteins" zu bezeichnen ist; aber dieses Nichteins darf nicht als etwas gedacht werden was das Wesen des Eins *aufhebt*, sondern nur als etwas das zu ihm *hinzutritt* und es so modificirt daß es für unser Bewußtsein faßbar wird. Einen anderen Sinn kann die Voraussetzung nicht haben, denn wir stehen noch immer auf dem Boden der Hypothese daß das Eins *ist*. Wird nun der Einsbegriff in dieser Weise modificirt, so ergeben sich im Zustande der absoluten Identität des Eins folgende Veränderungen. Das Eins ist zwar noch immer Eins und kann insoferne nicht anders als mit sich identisch sein, es ist aber nicht mehr reines ununterschiedenes Eins und ist insoferne von sich verschieden. Denselben Doppelcharakter relativer Identität und relativer Verschiedenheit muß auch das Verhältniß des Eins zum Nichteins oder „Anderen" tragen: insoferne das Eins auch das Viele oder „Andere" in sein Wesen aufnimmt, ist es mit ihm identisch, insoferne es aber in dem Anderen nicht aufgehen darf sondern immer noch Eins bleibt, ist es von ihm verschieden. — Somit stellt sich der wichtigste und scheinbar anstößigste von den Sätzen der zweiten Schlußreihe: daß das Eins mit sich selbst und dem Anderen identisch und nicht identisch ist, als eine einfache und notwendige Folgerung aus der Voraussetzung dar. Mit diesem Satze sind aber auch die übrigen gegeben, denn sie enthalten insgesammt nur Anwendungen desselben Gedankens auf die verschiedenen Verhältniße des Seienden.

Allein wenngleich diese Sätze in Hinsicht auf ihren logischen Zusammenhang mit der Voraussetzung nicht anzufechten sind, so ist damit die Aufgabe einen haltbaren Einsbegriff zu finden noch nicht gelöst. Parmenides hatte den neuen Einsbegriff gebildet, indem er in das Eins die Vielheit aufnam und daraus die Conse-

quenzen zog. Nun aber erhebt sich die Frage, ob der Begriff, der durch eine rein logische Operation construirt wurde, auch in die Wirklichkeit übertragbar ist, oder ob wir nicht ebenso wie in der ersten Schlußreihe, wenn auch auf entgegengesetztem Wege, zu einem unmöglichen Eins gelangt sind. Der *Ausschluß* der Vielheit aus dem Eins hatte das Nichts ergeben, die *Aufname* der Vielheit in das Eins scheint lauter Widersprüche zu ergeben. Wir müßen daher fragen, ob die entgegengesetzten Bestimmtheiten welche in der zweiten Schlußreihe dem Eins zugewiesen werden, mit einander vereinbar sind. Ist diese Vereinigung unmöglich, dann ist das Eins der zweiten Schlußreihe ebenso unhaltbar wie das der ersten, und es bleibt nichts übrig als den Einsbegriff fallen zu laßen. Wir werden finden, daß Platon sich über diese Schwierigkeit vollkommen klar war und sie durch den Begriff der Übergänge in der „dritten Auseinandersetzung" zu lösen suchte.

Weit einfacher läßt sich auf Grund des eben gesagten das Verhältniß der in Rede stehenden Sätze zu denjenigen der ersten Schlußreihe bestimmen. Die einen sind das Gegenteil der anderen, aber gerade darum stehen sie mit einander nicht im Widerspruch sondern in Übereinstimmung, denn da Parmenides in beiden Schlußreihen von entgegengesetzten Auffaßungen des Einsbegriffes ausgeht, muß er auch zu entgegengesetzten Folgerungen gelangen. Ein Widerspruch wäre nur dann vorhanden, wenn er von demselben Einsbegriff ausgehend zu entgegengesetzten Folgerungen käme. Somit liegt in diesen beiden Schlußreihen nicht, wie es zunächst scheint, eine Antinomie sondern nur eine Anwendung des antithetischen Verfarens vor, welches verlangt daß wir aus zwei entgegengesetzten Voraussetzungen die Folgerungen ziehen, um uns für die eine oder die andere Voraussetzung zu entscheiden. Das Verhältniß der beiden Schlußreihen zu einander und zur obersten Hypothese ist demnach das folgende. Die Hypothese lautet: das Eins ist. Dieser Satz aber gestattet zwei Auffaßungen: das Eins kann entweder so gedacht werden, daß es schlechthin die Vielheit ausschließt, oder so, daß es die Vielheit zuläßt. Die erste Auffaßung fürt zu einem Eins, das wir weder erkennen noch benennen können, das also zur Erklärung des Seienden völlig unbrauchbar ist, die zweite Auffaßung ergiebt ein erkennbares und

benennbares Eins. Wir müßen also, wenn wir den Einsbegriff aufrechthalten wollen, uns für die zweite Auffaßung entscheiden.

Wir gelangen nun zu den *Beweisen* der zweiten Schlußreihe. Die Bemerkungen, die sich für die Beweise der ersten Reihe ergeben hatten, gelten auch hier. Dem antithetischen Verfaren gemäß würde es sich nur darum handeln den Zusammenhang der Folgesätze mit der Voraussetzung darzutun. Ist dieß getan, was überall mit wenigen Worten geschehen kann, dann bedürfen die einzelnen Sätze keiner weiteren Beweise, sondern sie müßen, je nachdem das Ergebniß sich als annembar oder unannembar herausstellt, mit der Voraussetzung zusammen stehen oder fallen. Nun geht aber Parmenides auf den Zusammenhang mit der Voraussetzung nur zu Beginn seiner Beweisfürung ein, in der Hauptmasse seiner Beweise läßt er ihn völlig beiseite und ist vielmehr mit bewundernswerter Geschicklichkeit bemüht, für ganz einfache und selbstverständliche Dinge die erstaunlichsten Ungetüme von Beweisen beizubringen. Seine Absicht hiebei ist unverkennbar eine satirische, und auch das Ziel der Satire ist leicht zu erraten: sie gilt den großen Beweisküstlern jener Zeit, den Sophisten, die bekanntlich ihre Stärke darin suchten, jeden Satz und deßen Gegenteil aus dem Stegreif erweisen zu können. Das Beweisverfaren ist also auch hier zu seinem größten Teile dem „geschäftigen Spiele" gewidmet, wobei sich freilich auch hier die Bemerkung aufdrängt, daß Platon das Spiel mitunter etwas weiter treibt als im Interesse der Klarheit seiner Darstellung zu wünschen wäre. Doch kommt auch hier und zwar namentlich zu Anfang und zu Ende der Schlußreihe der Ernst zu seinem Recht, was sich sowol aus dem Inhalt der betreffenden Beweise wie aus der Übereinstimmung der leitenden Gedanken mit den Ausfürungen der ersten Schlußreihe ergiebt. Das eben gesagte soll nun wieder mit einigen Beispielen belegt werden.

Platon eröffnet diese Schlußreihe mit einem sehr scharfsinnigen Gedanken. Er setzt auseinander, daß schon der Satz „das Eins ist" mit der starren Einheitslehre, welche nur das Eins als Eins und sonst gar nichts gelten läßt, nicht verträglich ist. Mit diesem Satze wird nämlich dem Eins das Sein beigelegt, und damit ist ausgesprochen, daß das Sein des Eins etwas anderes ist

als die Einheit des Eins, denn wenn beides dasselbe wäre, so würde der Satz „das Eins ist" nichts anderes sagen als „das Eins Eins" (*ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἕν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν* p. 142 C). Demnach legen selbst die Vertreter der strengen Einheitslehre dem Eins außer seiner Einheit noch etwas anderes bei, und liefern dadurch den Beweis daß mit dem Einsbegriff allein nicht auszukommen ist, sondern daß man um aus diesem Begriffe das All zu erklären sofort über ihn hinausgehen muß.[1]) Wenn aber das All nicht ein schlechthin einfaches sein kann und doch ein einheitliches sein soll, so ist damit von selbst gegeben daß es als ein *Ganzes* aufgefaßt werden muß. Im Begriffe des Ganzen ist die Einheit mit der Vielheit vermittelt, das Ganze ist ein aus Teilen bestehendes Eins (*ὅλον ἄρα ἐστίν, ὃ ἂν ἓν ᾖ καὶ μόριον ἔχει* p. 142 D) und dieß ist daher der neue Einsbegriff, welchen Platon dem teillosen und unterschiedslosen Eins der ersten Schlußreihe entgegensetzt.

An diese Darlegung reiht Platon den Nachweis, daß das Seiende Eins Eins und Vieles, begrenzt und unbegrenzter Menge ist. Der Grundgedanke dieses Beweises ist der, daß im Begriffe des Teiles immer eine Beziehung auf das Ganze enthalten ist (*τοῦ ὅλου μόριον τό γε μόριον προσρητέον* p. 142 D). Daraus leitet Platon ab, daß der Begriff des Teiles selbst wieder kein einfacher sondern ein aus zwei Teilen zusammengesetzter ist, so daß man in Fortfürung dieses Gedankens zu einer unendlichen Vielheit gelangt. — Man kann diesen Beweis zwar nicht falsch nennen, er entbehrt aber aller Anschaulichkeit und darum aller Überzeugungskraft. Allein der Beweis ist auch hier Nebensache, denn genau betrachtet ist dasjenige was bewiesen werden soll, nichts anderes als die Voraussetzung, von welcher die zweite Schlußreihe ausgeht.

[1]) Um des merkwürdigen Zusammentreffens willen sei es gestattet darauf hinzuweisen, daß der Gedanke den Platon hier ausspricht, ganz derselbe ist wie derjenige, auf welchen Kant in der Kritik der reinen Vernunft seine berühmte Widerlegung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes gründet (Kant's Werke, Ausg. v. Schubert und Rosenkranz Leipzig 1838 II S. 468). Aus dem Begriffe Gottes als des allerrealsten Wesens, sagt Kant, darf noch keineswegs auf das Dasein Gottes geschloßen werden, denn der Begriff eines Gegenstandes, sei es auch der des allerrealsten Wesens, kann niemals auch die Existenz des Gegenstandes als Merkmal in sich enthalten, sondern wir „müßen aus ihm herausgehen um diesem die Existenz zu geben". — Die Übereinstimmung mit Platon liegt auf der Hand.

Diese Voraussetzung lautet, daß in das Eins die Vielheit aufzunemen ist. Die Vielheit aber, welche der Gegensatz der Einheit ist, kann an sich nur als das Princip unendlicher Differenzirung gedacht werden, welchem immer wieder das Eins als Princip der Zusammenfaßung und Begrenzung gegenübersteht. Dieser Beweis fürt uns demnach nicht über die Voraussetzung hinaus, einen wirklichen Gewinn bedeutet nur der Gedanke, daß die beiden Principien im Begriffe des Ganzen ihre Ausgleichung finden.

Unter der großen Zal der satirischen Beweise dieser Reihe ist als ein wahres Prachtstück der Beweis des Satzes zu bezeichnen, daß das Eins sowol dem Anderen wie sich selbst sowol ähnlich als unähnlich ist (p. 147 C — 148 D). Um diesen Beweis zu kennzeichnen wird es genügen das Schema desselben hieherzusetzen:

A) Das Eins ist dem Anderen ähnlich,
   1) weil es von ihm verschieden ist,
   2) weil es mit ihm identisch ist.

B) Das Eins ist dem Anderen unähnlich,
   1) weil es mit ihm identisch ist,
   2) weil es von ihm verschieden ist.

C) Das Eins ist sich selbst ähnlich,
   1) weil es von sich verschieden ist,
   2) weil es mit sich identisch ist.

D) Das Eins ist sich selbst unähnlich,
   1) weil es mit sich identisch ist,
   2) weil es von sich verschieden ist.

Die Einzelheiten dieses Beweises können außer Betracht bleiben. Schon aus dem Schema desselben geht hervor, daß die Kunst Satz und Gegensatz zu beweisen einer weiteren Vervollkommnung nicht mehr fähig ist, und daß somit in diesem Punkte die Sophisten in Platon ihren Meister gefunden haben.

Besondere Beachtung fordert endlich noch der letzte Beweis dieser Reihe, in welchem Platon sich mit den zeitlichen Verhältnißen des Eins beschäftigt (p. 151 E — 155 C). Der Beweis zerfällt in zwei selbständige Teile, deren erster (p. 151 E — 152 C) die zeitlichen Verhältniße des Eins für sich allein, der zweite die zeitlichen Beziehungen des Eins zum Anderen zum Gegenstande

hat. Im zweiten Teile läßt Platon seiner satirischen Laune die Zügel schießen, im ersten Teile dagegen entwickelt er einige Gedanken, deren ernste Bedeutung nicht nur aus ihrem Inhalt sondern auch daraus hervorgeht, daß sie auch den entsprechenden Ausfürungen der ersten Schlußreihe (p. 141) zu Grunde liegen, und daß nur die Folgerungen verschieden sind die sich daraus ergeben, je nachdem die Vielheit aus dem Eins ausgeschloßen oder in dasselbe aufgenommen wird.

Der Gedanke von welchem Platon in beiden Schlußreihen ausgeht, ist der, daß alles Sein ein Sein in der Zeit ist. Alles Sein, sagt er hier wie dort, ist ein Teilhaben an der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Zeit (*χρόνου μέθεξις τοῦ ποτὲ γεγονότος .. τοῦ ἐπειτά που μέλλοντος .. τοῦ νῦν παρόντος* p. 141 D E, *μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος .. τοῦ παρεληλυθότος .. τοῦ μέλλοντος* p. 151 E).[1]) Auf Grund dieses Gedankens setzt er auseinander, daß das Eins älter und jünger als es selbst *wird* und *ist*. Was in der Zeit ist, sagt er, das wird notwendig älter und eben deshalb auch jünger als es selbst, denn dem älteren muß immer ein jüngeres gegenüberstehen. Älterwerden aber heißt aus der Vergangenheit durch das Jetzt in die Zukunft übergehen. Dieses Jetzt kann nicht übersprungen werden, es ist der Punkt, an welchem das werdende immer innehält mit dem Werden (*ἐπίσχει ἀεὶ τοῦ γίγνεσθαι* p. 152 C) und dasjenige *ist* was es eben wird (*ἔστι τότε τοῦτο ὅτι ἂν τύχῃ γιγνόμενον*). Dieses Jetzt ist für das Eins während seines ganzen Seins vorhanden, und darum *wird* nicht nur sondern *ist* auch immer das Eins älter und jünger als es selbst. Nach anderer Richtung betrachtet muß es dagegen immer mit sich selbst gleich alt sein und kann daher weder älter noch jünger werden als es selbst.

Das allgemeine Verhältniß dieser Ausfürungen zu dem entsprechenden Beweise der ersten Schlußreihe (s. S. 123) ist leicht zu bestimmen: hier wie in allen anderen Punkten bildet die zweite

---

[1]) Es ist hier ausdrücklich zu bemerken, daß Platon seine Ansicht vom Sein später wesentlich modificirt hat. Im 10. und 11. Capitel des Timäos fürt er aus, daß die Zeit nur ein *Abbild* der Ewigkeit und daß das wahre Sein das zeitlose ist. Die Entstehung dieser späteren Ansicht läßt sich durch die Bücher vom Staate und den Phädon genau verfolgen.

Schlußreihe das Complement der ersten. Sowie dem Eins das die Vielheit ausschließt, keinerlei zeitliche Bestimmtheit zukommen kann, so ist andererseits das Eins welches die Vielheit in sich zuläßt, jeder zeitlichen Bestimmtheit fähig. Was aber diesen Ausfürungen ihre besondere Bedeutung giebt, das ist die darin ausgesprochene Auffaßung des Werdens. Der Begriff des Werdens und insonderheit das Älter- und Jüngerwerden findet auf das Eins der ersten Schlußreihe überhaupt keine Anwendung (p. 141), denn das schlechthin mit sich identische Eins schließt jede Veränderung und somit jedes Werden aus. Erst mit der Aufname der Vielheit in das Eins, das heißt erst in der zweiten Schlußreihe kann vom Werden die Rede sein, und zwar bildet die hier ausgesprochene Auffaßung des *Werdens* die consequente Fortfürung der eben besprochenen Auffaßung des *Seins*. Wenn alles Sein ein Sein in der Zeit ist, so ist es seinem innersten Wesen nach ein fortwährendes Werden, denn das in der Zeit seiende muß wenigstens mit der fortschreitenden Zeit älter werden. Aber das Werden ist nach der hier vertretenen Auffaßung Platons nicht ein ruheloses, immer fließendes Sichverändern, das an keinem Punkte zu faßen ist, es ist nicht die *Verneinung* des Seins sondern das immer sich *erneuende* Sein, welches in jedem Augenblick *ist* was es eben *wird*, und sich daher jederzeit als ein wahrhaft Seiendes und Erkennbares darstellt. Auf das klarste tritt in diesen Ausfürungen die energische Denkweise Platons zutage, welche überall nach einem festen Boden und festen Ziele der Erkenntniß sucht. Zugleich aber ergiebt sich von selbst, daß Platon mit dieser Auffaßung des Werdens seine Stellung gegenüber derjenigen Lehre bezeichnen wollte, welche dem Begriffe des Werdens zuliebe das Sein völlig opfern zu müßen glaubte. Dieß ist die Lehre Heraklits und seiner Schule, welche Platon schon im Kratylos zurückgewiesen hatte, und gegen welche er den Kampf auch noch im Theätetos fortfürt. Aber Platon verfällt gegenüber dieser Lehre nicht in die andere Einseitigkeit, das Werden zu leugnen und nur das Sein gelten zu laßen. Das Werden ist ihm eine unbestreitbare Tatsache, aber indem er dieß anerkennt, zeigt er zugleich, daß die Realität des Werdens gerade darin besteht daß das Werdende in jedem Augenblick ein Seiendes ist. Die weitere Ausfürung dieses Gedankens

enthält der bedeutsame Abschnitt des Werkes, mit welchem wir uns nun zu beschäftigen haben.

3) Die dritte Auseinandersetzung.

Wenn die bisherigen Ausfürungen richtig sind, so tragen die Sätze der zweiten Schlußreihe gleich jenen der ersten ihre Rechtfertigung in sich selbst: sie sind die deductive Darstellung des Eins, welches die Vielheit in sich aufnimmt, und bedürfen insoferne keiner Beweise. Allein das Eins, das wir auf diesem Wege erhalten, zeigt wie schon bemerkt wurde ein befremdliches Ansehen, es ist Eins und Vieles, begrenzt und unbegrenzt, bewegt und ruhend, es schließt mit Einem Worte lauter Gegensätze in sich. Wir sind daher vor die entscheidende Frage gestellt, ob es für diese Gegensätze eine Vermittelung giebt, denn nur dann wenn eine solche gefunden werden kann, ist mit den Deductionen der zweiten Schlußreihe ein Gewinn erzielt.

Diese Frage ist Gegenstand derjenigen Auseinandersetzung welche Platon als die dritte bezeichnet (*ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν* p. 155 E), und welche dem eben gesagten zufolge die notwendige Ergänzung der zweiten Schlußreihe bildet. Die übliche Auffaßung dieses Abschnittes ist allerdings eine andere. Man pflegt ihn als die „Synthesis" zu bezeichnen, welche zwischen der Thesis und Antithesis d. h. zwischen der ersten und zweiten Schlußreihe die Vermittelung herstellen soll. Dieß ist jedoch nur in einem ganz besonderen und beschränkten Sinne richtig.[1])

Platon sagt zu Anfang dieses Abschnittes folgendes. Wenn das Eins, wie wir gesehen haben, Eines und Vieles ist und nicht ist und dabei teilhat an der Zeit (*καὶ μετέχον χρόνου* p. 155 E), wenn es ferner bewegt und ruhend, ähnlich und unähnlich ist, so kann es diese entgegengesetzten Zustände nicht gleichzeitig sondern nur zu verschiedenen Zeiten an sich haben, es muß also aus

---

[1]) Schon Schleiermacher (II, 1 S. 295) hat bemerkt, daß der in Rede stehende Abschnitt sich nur auf das *in der Zeit seiende* Eins der zweiten Schlußreihe bezieht und die in diesem enthaltenen Gegensätze vermitteln soll. Seine Stimme hat aber keine Beachtung gefunden, auch ist er selbst, wie sich bald zeigen wird, ungeachtet seines richtigen Ausgangspunktes der Bedeutung dieses Abschnittes nicht völlig gerecht geworden.

dem einen in den anderen übergehen, das heißt: es muß werden und vergehen (*γίγνεταί τε καὶ ἀπόλλυται* p. 156 A). — Hier ist nicht nur mit klaren Worten ausgesprochen daß es sich um das *in der Zeit seiende* Eins d. h. um das Eins der zweiten Schlußreihe handelt, sondern es könnte dieß auch abgesehen von diesen Worten keinem Zweifel unterliegen, weil die Gegensätze welche vermittelt werden sollen, insgesammt dem Eins der zweiten Schlußreihe angehören.

Die gesuchte Vermittelung findet Platon im Processe des Werdens und Vergehens. Allein auch in diesem Processe ist, wie die genauere Betrachtung zeigt, eine große Schwierigkeit verborgen. Platon setzt diese am Beispiele der Ruhe und Bewegung in folgender Weise auseinander. Wenn ein ruhendes Ding sich in Bewegung setzen oder ein bewegtes zur Ruhe kommen soll, so muß der frühere Zustand aufgehört haben bevor der neue anfängt, denn Ruhe und Bewegung können nicht gleichzeitig vorhanden sein. Das Ding muß also durch einen zwischen beiden liegenden Übergangszustand hindurch, *in* welchen es aus dem einen und *aus* welchem es in den anderen Zustand eintritt (*εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης . . μεταβάλλει* p. 156 E). Andererseits kann es keine Zeit geben, in welcher ein Ding weder ruht noch sich bewegt. Es bleibt uns also nur übrig den Übergang als einen außerzeitlichen zu denken und zu sagen, er sei „im Nu“ (*ἐξαίφνης*) geschehen. Dieses „Nu“ ist das sonderbare Ding (*φύσις ἄτοπός τις*) welches zwischen Bewegung und Ruhe inmitten liegt und in gar keiner Zeit ist (*ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσα* p. 156 D). In diesem Übergang, schließt Platon, ist also das Eins nicht in der Zeit und ist weder bewegt noch ruhend, und ebenso verhält es sich mit allen anderen Übergängen, so daß in denselben das Eins weder ist noch nicht ist, weder wird noch vergeht, noch sonst irgend eine Bestimmtheit an sich trägt.

Dieß ist die Formulirung und dieß die Lösung, welche Platon dem Problem des Werdens giebt. Was zunächst die Formulirung anlangt, so wird man zugeben müßen daß sie auf einem scharfsinnigen und kaum anfechtbaren Gedankengange beruht. Es wird nicht ohne Nutzen sein, diesen am Beispiele der Ruhe und Bewegung etwas weiter zu verfolgen. Wenn ein Ding sich mit großer

Schnelligkeit fortbewegt, so wird auch der einfachste Verstand erkennen daß es nicht augenblicklich zum Stillstande kommen kann, sondern daß es nach und nach seine Bewegung verlangsamen muß, bis sie endlich ganz aufhört, mag auch dieser Vorgang sich in sehr kurzer Frist vollziehen. Ebenso kann ein ruhendes Ding nicht unvermittelt in schnelle Bewegung kommen, sondern es muß mit einer langsamen Bewegung beginnen und diese nach und nach beschleunigen. Bei diesen Erwägungen wird die oberflächliche Betrachtung stehen bleiben und wird mit ihnen den Übergang aus der Ruhe in die Bewegung und umgekehrt erklärt zu haben glauben, allein dem ernsten Denken können sie nicht genügen. Denn auch die langsamste Bewegung ist noch immer Bewegung und steht als solche in genau demselben begrifflichen Gegensatz zur Ruhe wie die Schnelle des Blitzes. Demnach wird gerade die Erkenntniß daß alle Veränderung eine allmähliche ist, dahin füren einen Indifferenzpunkt zwischen Ruhe und Bewegung anzunemen, durch welchen das Ding hindurchgehen muß um aus einem Zustande in den anderen zu gelangen. Andererseits ist diese Anname mit dem in der Erfarung gegebenen zeitlichen Sein nicht zu vereinbaren, denn es giebt, wie Platon richtig bemerkt, keine Zeit in welcher ein Ding weder ruht noch sich bewegt. Wir finden uns also, wenn wir den Vorgang des Werdens zergliedern, in einen Widerspruch mit den Bedingungen des zeitlichen Seins verwickelt. — Dieß ist das Problem. Die Lösung ist nach dem vorhergehenden von selbst gegeben: da wir den Indifferenzzustand zwischen Ruhe und Bewegung nicht *in der Zeit* unterzubringen vermögen, so bleibt uns nur der Ausweg übrig ihn als einen *außerzeitlichen* zu setzen, und für das zeitliche Sein daran festzuhalten daß die entgegengesetzten Zustände unmittelbar in einander übergehen.

Das Problem, mit welchem Platon sich hier beschäftigt, war jenen Zeiten nicht neu. Der Satz daß es keine Bewegung und kein Werden gebe, gehörte zu den Grundlehren der eleatischen Philosophen, und unter diesen hatte namentlich Zenon seine Bedenken gegen die Bewegung in die bekannten vier Beweise zusammengefaßt, welche bis in die neueste Zeit ebensowol ihre Verteidiger wie ihre Bekämpfer gefunden haben. Indem Platon auf

die Unbegreiflichkeit des Überganges aus der Ruhe in die Bewegung hinweist, hat er den Bedenken Zenons ein neues, mindestens ebenso wichtiges hinzugefügt, aber er verhält sich zu der dadurch geschaffenen Lage ganz anders als Zenon. Dieser begnügt sich aus seinen Bedenken den Schluß zu ziehen, daß die Bewegung nichts reales sondern bloßer Schein sei. Damit aber kann die Sache unmöglich für erledigt gelten, denn es erhebt sich sofort die Frage: wodurch entsteht dieser Schein? und wenn man dieser Frage nachgeht, so kann man nicht vermeiden zu Folgerungen zu gelangen, die für die eleatische Lehre sehr gefärlich werden müßen. Denn wo immer die Ursache dieses täuschenden Scheines liegen mag, ob in den Dingen oder in uns selbst, so wird die Entstehung eines Scheines, welcher der Realität des Seienden direct widerspricht, sich mit der Anname der unterschiedslosen Einheit des Seienden kaum vereinbaren laßen. — Ganz anders hingegen stellt sich Platon zu seinem Problem. Er begnügt sich nicht die Schwierigkeit aufzudecken, sondern er sucht auch sie zu lösen. Nun ist freilich auch sein Lösungsversuch nicht geeignet unser Denken endgiltig zu befriedigen, und Platon selbst hat dieß deutlich erkannt, denn er nennt seine Lösung eine Atopie. Allein man muß bei Beurteilung derselben zweierlei im Auge behalten. Fürs erste haben wir es bei Platon doch nur mit einer einfachen Atopie zu tun gegenüber der doppelten der Eleaten. Denn was die letzteren anlangt, so ist es nicht nur atopisch zu sagen, daß ein Mensch der eine Stunde in gerader Richtung fortgeht und sich zuletzt an einem ganz anderen Orte befindet als vorher, sich nicht bewegt hat, sondern es ist noch atopischer zu behaupten, daß es den Schein eines Vorganges geben könne, dem im Bereiche des Seienden gar nichts entspricht. Ferner aber, und dieß ist weitaus das wichtigere, man mag über die von Platon gegebene Lösung denken wie man will, so hat er durch seine Theorie des Werdens doch Eines erreicht wofür ihm der Dank aller Zeiten gebürt: er hat die Realität des Geschehens in der gegebenen Welt gegen die Anfechtungen gesichert, welche eine zersetzende Dialektik nach Art der zenonischen an ihr versuchen mag. Für die gegebene Welt, für unser Denken über sie und unsere Beziehungen zu ihr müßen wir uns schlechterdings damit abfinden daß

Ruhe und Bewegung sowie die übrigen entgegengesetzten Zustände unmittelbar an einander grenzen und in einander übergehen. Insoferne diesem Vorgang etwas für uns unerklärliches anhaftet, mögen wir versuchen uns wol oder übel aus der Not zu helfen, aber wir dürfen uns nicht vermeßen das Werden zu leugnen weil wir es nicht zu erklären wißen.

Die entschiedene Betonung der Realität des Werdens ist von größter Bedeutung für die platonische Auffaßung des Seins auf dieser Stufe seiner Entwickelung. Es ist hier nochmals an den Satz der zweiten Schlußreihe zu erinnern daß alles werdende in jedem Augenblick dasjenige *ist* was es eben *wird* (*πᾶν τὸ γιγνόμενον . . ἔστι τότε τοῦτο δ τι ἂν τύχῃ γιγνόμενον* p. 152 CD). Dieser Satz erhält durch die eben besprochenen Ausfürungen seine Ergänzung und Begründung. Sowie Platon damit die Einseitigkeit der heraklitischen Schule abgewiesen hatte (s. S. 132), ebenso erklärt er sich hier gegen die entgegengesetzte Einseitigkeit der Eleaten. Der Streit beider Schulen beruht im letzten Grunde auf der Voraussetzung, daß Sein und Werden Gegensätze sind die einander ausschließen, und daß man demnach nur für das eine oder das andere sich entscheiden kann. Diese Voraussetzung ist es, die Platon verwirft, sein Standpunkt ist der, daß Sein und Werden nicht nur mit einander vereinbar sondern innig und untrennbar mit einander verbunden sind: Werden ist fortschreitendes Sein, Sein ist stillestehendes Werden, und erst in der Zusammenfaßung beider ist die Realität der Dinge zu begreifen. Wir werden erfaren, wie dieser Gedankengang in dem neuen Seinsbegriffe, welchen Platon im „Sophisten“ aufstellt, seine Vollendung findet.[1])

Hier ist jedoch ein Vorbehalt zu machen: die eben besprochene Auffaßung des Seins und Werdens gilt nur für das Sein in der Zeit, sie gilt aber nicht für die außerzeitlichen atopischen Übergangszustände auf welche Platon das Werden zurückfürt. In

[1]) Auch in diesem Punkte kam Platon später zu einer anderen Ansicht, welche dahin gieng daß Sein und Werden strenge von einander zu sondern seien. Am schärfsten ist auch dieß im Timäos ausgesprochen: *τί τὸ ὂν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε* p. 27 D. Ähnlich in den Büchern vom Staate.

diesen Übergängen, sagt Platon ausdrücklich, ist das Eins weder seiend noch nichtseiend, weder Eins noch Vieles (*οὔτε ἔστι τότε οὔτε οὐκ ἔστι . . οὔτε ἓν ἐστιν οὔτε πολλά* p. 157 A), noch trägt es sonst eine qualitative Bestimmtheit an sich. Dieser Punkt bedarf noch einiger Aufmerksamkeit. Es leidet keinen Zweifel daß das von Platon hier beschriebene Eins, wie es in den Übergangszuständen sich darstellt, genau dem qualitätslosen und daher unerkennbaren Eins der ersten Schlußreihe entspricht. Es könnte daher scheinen, als hätte Platon diese Unerkennbarkeit hinterher fallen laßen und nun doch eine „Synthesis" zwischen dem qualitätslosen und dem qualitativ bestimmten Eins vollzogen. Allein die Täuschung währt nur einen Augenblick. Das qualitätslose Eins der Übergangszustände ist eben ein außerzeitliches und kann daher in dem durchaus der Zeit angehörigen Dasein oder, wenn man so sagen darf, im Leben des qualitativ bestimmten Eins niemals zur Erscheinung kommen; es kann daher auch niemals einen Gegenstand unseres Bewußtseins oder unserer Erkenntniß bilden, und wir gelangen zur Anname eines solchen Eins nicht durch ein directes Erfaßen desselben, sondern nur darum weil wir auf andere Weise das Werden nicht zu erklären vermögen. Der hier zu Grunde liegende Gedanke sowie dieser ganze Abschnitt des Parmenides empfängt sein Licht durch ein Werk aus viel späterer Zeit, nämlich durch den Timäos. Im achtzehnten Capitel des Timäos setzt Platon auseinander, daß wir um die Entstehung der Einzeldinge zu erklären, neben dem urbildlichen und dem abbildlichen Sein d. h. neben den Ideen und den Einzeldingen noch eine „dritte Gattung" annemen müßen, in welcher die Entstehung der Einzeldinge sich vollzieht. Platon bezeichnet diese „schwierige und dunkle Gattung" als die „Mutter", als die „Aufnemerin und gleichsam die Amme alles Werdens" (*πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ οἷον τιθήνη* p. 49 A), er sagt von ihr, sie müße zwar fähig sein die verschiedenartigsten Daseinsformen anzunemen, müße aber eben darum an sich völlig qualitätslos (*ἄμορφος*) sein und außerhalb aller Gattungen stehen (p. 50 DE), er fügt endlich den bekannten Ausspruch hinzu, daß diese Gattung weder dem Denken noch der sinnlichen Wahrnemung zugänglich sondern nur durch eine gewiße unechte Schlußfolgerung (*λογισμῷ τινὶ νόθῳ* p. 52 B)

zu erfaßen sei. Die Übereinstimmung mit dem Parmenides ist so schlagend daß es darüber keines weiteren Wortes bedarf; soweit im übrigen beide Werke von einander abweichen, die „amorphe Gattung" des Timäos und das qualitätslose Eins des Parmenides sind eines und dasselbe, und da sie einander auch darin gleichen daß sie sowol dem Denken wie der sinnlichen Wahrnemung unzugänglich sind, so dürfen wir unbedenklich sagen, daß die „unechte Schlußfolgerung" die uns im Timäos zur Anname der dritten Gattung fürt, schon für den Parmenides ihre Geltung hat. Diese Übereinstimmung der beiden, hinsichtlich der Abfaßungszeit weit auseinander liegenden Werke ist wiederum eines der schönsten Zeugniße für die Stätigkeit mit welcher das Denken Platons sich entwickelt hat.[1])

Ob man nach alledem die „dritte Auseinandersetzung" als eine Synthesis zwischen der ersten und zweiten Schlußreihe bezeichnen will oder nicht, ist ein bloßer Streit um Worte. Gewiß ist daß dadurch die Scheidung zwischen dem qualitätslosen und dem qualitativ bestimmten Eins nicht aufgehoben sondern befestigt

[1]) Die von Platon in diesem Abschnitt gegebene Erklärung des Werdens und namentlich das ἐξαίφνης, in welches er die Übergänge verlegt, sind bisher nicht richtig aufgefaßt worden. Schleiermacher (I, 2 S. 68) begeht den bei seiner Sorgfalt für die Worte Platons schwer erklärbaren Fehler, das ἐξαίφνης für das „unendlich kleine der Zeit" anzusehen, während Platon es ausdrücklich als das „in keiner Zeit seiende" bezeichnet. Von den sonstigen Auffaßungen sei um ihrer Eigentümlichkeit willen noch diejenige erwähnt welche der verdienstvolle neueste englische Herausgeber des Parmenides, W. W. Waddell vertritt. Platon habe, meint Waddell (The Parm. of Plato, Glasgow 1894 S. 161 Spalte 1), die zenonische Leugnung des Werdens bekämpft, habe aber nun das Werden mit dem Sein nicht zu vereinigen gewußt, und darum habe er in seiner Verzweiflung (*„in despair"*) das Werden als etwas außerzeitliches erklärt, das aber überall in das zeitliche Sein eingreife und somit den Lauf der Zeit unterbreche. Das Schema des Zeitfortschrittes sei mithin das folgende: νῦν—ἐξαίφνης—νῦν—ἐξαίφνης—νῦν—ἐξαίφνης und so fort ins unendliche. — Allein wir sind durch nichts berechtigt Platon eine so absonderliche Meinung zuzuschreiben, welche nicht nur die Stätigkeit der Zeit aufheben sondern einen offenkundigen Widerspruch in sich schließen würde. Denn wenn das ἐξαίφνης den Zeitlauf unterbrechen sollte, müßte es selbst etwas zeitliches sein, Platon aber hat es als etwas außerzeitliches erklärt, und zwar gerade darum weil der atopische Indifferenzenstand zwischen Ruhe und Bewegung innerhalb des Zeitablaufes, der nie unterbrochen werden kann, nicht unterzubringen ist. Die Meinung Platons ist also die, daß die außerzeitlichen Verhältniße mit den zeitlichen in einer gewißen nicht näher erklärbaren Beziehung oder Berürung stehen, nicht aber sie unterbrechen.

ist, und daß die Bedeutung des Abschnittes darin besteht, die Gegensätze die sich im qualitativ bestimmten Eins mit Notwendigkeit ergeben, durch den Process des Werdens und Vergehens mit einander zu vermitteln. Das Ergebniß der bisher betrachteten Abschnitte des Werkes läßt sich mithin in den kurzen Satz zusammenfaßen: Wenn das Eins ist, so muß es ein qualitativ bestimmtes und als solches ein werdendes und vergehendes sein.

4) Die dritte und vierte Schlußreihe.

Nach Abschluß der dritten Auseinandersetzung kehrt Parmenides zu seinem antithetischen Schema zurück um sich von demselben nicht wieder zu entfernen, die regelmäßige Folge von Thesis und Antithesis wird durch kein weiteres Zwischenglied unterbrochen. Die Frage die er nun zu erörtern hat, lautet im Sinne des Schemas: wenn das Eins ist, was folgt daraus für das Nichteins?

Auch dieser Frage sind zwei Schlußreihen gewidmet, welche zwar gleich den bisher betrachteten sich als Gegensätze gegenüberstehen, in der Art der Durchfürung aber sich von ihnen wesentlich unterscheiden. Der augenfälligste Unterschied ist der, daß Platon das Beweisverfaren, dem er bisher einen so breiten Raum gewährt hatte, auf ein sehr geringes Maß einschränkt und die Mehrzal der Sätze welche er vom Nichteins aussagt, ohne besonderen Beweis neben einander stellt. Aber auch in der Anfürung der Sätze selbst ist ein Unterschied zu bemerken. Platon geht nicht mehr alle einzelnen Sätze durch, welche vom Nichteins auszusagen wären, sondern er fürt nur einige derselben an und überläßt die Ergänzung, welche „unschwer zu finden“ ist, dem Leser. Dieses Verfaren ist im höchsten Grade charakteristisch und enthält einen entscheidenden Beweis für die Richtigkeit der Ansicht, daß die Bedeutung der Schlußreihen nicht in den Beweisen sondern in den Beweissätzen und ihrem Zusammenhang mit dem jeweiligen Obersatze zu suchen ist: aus dem Obersatze folgen die weiteren Sätze mit solcher Klarheit, daß Platon nicht für nötig hält die Aufzälung bis zu Ende fortzusetzen, sondern ich mit einem summarischen Hinweise begnügt. Im einzelnen der Inhalt der beiden Schlußreihen der folgende.

In der dritten Schlußreihe setzt Parmenides zunächst auseinander, daß das „Andere" Eines und Vieles, Ganzes und Teile, begrenzt und unbegrenzter Menge sei. Daraus zieht er den Schluß daß das Andere sich selbst ähnlich und unähnlich sei, und fügt bei, es sei nicht schwer zu finden (*οὐκέτι χαλεπῶς εὑρήσομεν* p. 159 A) daß es auch mit sich identisch und von sich verschieden, bewegt und ruhend sei und daß ihm überhaupt alle entgegengesetzten Qualitäten zukommen, nachdem einmal jenes sich an ihm gezeigt habe (*ἐπείπερ καὶ ταῦτα ἐφάνη πεπονθότα*). Wir haben also der Aufforderung Platons folgend zu ergänzen: daß das Andere sich selbst gleich und ungleich ist, daß es sich berürt und nicht berürt, daß es älter und jünger als es selbst und auch mit sich selbst gleich alt ist und wird, und endlich daß das so beschaffene Andere für uns erkennbar und nennbar ist.

Das hier beschriebene Andere entspricht in Betreff der Gegensätze welche es in sich schließt, ganz und gar dem qualitativ bestimmten Eins der zweiten Schlußreihe, und Platon sagt mit Recht, daß wenn einmal der Grundgegensatz des Einen und Vielen in das Wesen des Anderen aufgenommen ist, die weiteren Gegensätze „unschwer einzusehen sind". Es hardelt sich also nur darum zu erklären, wieso das Andere oder Nichteins welches seinem Begriffe nach das Eins auszuschließen scheint, doch zugleich Eins sein kann. Diesen Satz hat Platon zum Gegenstand eines Beweises gemacht, der einer kurzen Betrachtung unterzogen werden muß.

Das Nichteins oder Andere, sagt Platon (c. 22), kann zwar nicht das Eins sein, aber es hat in gewißer Weise am Eins teil (*μετέχει πῃ* p. 157 C). Es muß nämlich Teile haben, denn wenn es keine Teile hätte, so wäre es schlechthin Eins (*παντελῶς ἂν ἓν εἴη*). Der Begriff des Teiles aber setzt notwendig wieder den des Ganzen und somit den der Einheit voraus. Denn das Ganze ist ein aus Vielen bestehendes Eins (*ἓν ἐκ πολλῶν*), und auch der Teil als solcher muß eine gewiße Einheit haben, weil er sonst nicht als ein besonderer Teil von den anderen unterschieden werden könnte. — Dieß ist, auf das wesentliche zusammengezogen, der platonische Beweis. Er beruht, trotz der complicirten Form die Platon ihm gegeben hat, auf einem einfachen Grundgedanken

und bildet die notwendige Consequenz deßen was Platon vorher über das Eins ausgefürt hatte. Sowie das Eins, welches nur Eins ist und sonst gar nichts ist, sich für uns in das Nichts auflöst, ebenso verhält es sich mit dem Anderen, welches nur Anderes ist und sonst gar nichts ist, es ist wie Platon bezeichnend sagt völlig Eins *(παντελῶς ἕν)* d. h. wenn wir die Begriffe des Eins und des Anderen in völliger Abstractheit auffaßen, so verlieren sie jeden Inhalt und sind von einander nicht mehr zu unterscheiden. Sowie wir also in das Eins die Vielheit aufnemen müßen damit in ihm Unterschied und Gliederung entstehe, ebenso müßen wir in die Vielheit die Einheit aufnemen und zwar wiederum damit in ihr Unterschied und Gliederung entstehe: wir können weder Einheit ohne Vielheit noch Vielheit ohne Einheit denken.

Man darf aber daraus nicht folgern, daß das Eins und das Andere zwei gleichberechtigte Principien des Seienden sind. Platon deutet schon an dieser Stelle an, daß ihm das Andere nur als ein secundäres Princip, nur als das Material gilt, an welchem das Eins seine ordnende und gestaltende Kraft betätigt. Das Andere, sagt er p. 158 D, ist an sich das Grenzenlose, indem es aber mit dem Eins in Gemeinschaft tritt, entsteht in ihm ein Neues *(ἕτερόν τι)* welches gegenseitige Begrenzung zeigt. Diese secundäre Natur des Anderen kommt im weiteren Verlaufe des Gespräches, nämlich in den beiden letzten Schlußreihen zur ausfürlichen Darstellung. Freilich bleibt hier noch eine Frage offen. Platon hat sich nicht darüber ausgesprochen, wie wir uns das Verhältniß des Anderen zu jenem qualitätslosen Eins zu denken haben, welches er in der „dritten Auseinandersetzung“ zur Erklärung der Übergänge und des Werdens heranzieht. Wenn wir selbst versuchen dieses Verhältniß festzustellen, so werden wir schließlich finden daß ein Unterschied zwischen ihnen nicht zu erkennen ist, und daß mithin das qualitätslose Eins und das „seiner Natur nach grenzenlose“ Andere sowie endlich jene „dritte Gattung“ welche im Timäos als die „Aufnemerin alles Werdens“ beschrieben ist (s. S. 138), im wesentlichen zusammenfallen.

Die vierte Schlußreihe ist gegenüber den bisher betrachteten weitaus die kürzeste, weil Platon hier auf die Beweisfürung fast

gänzlich verzichtet. Im Gegensatz zur dritten Schlußreihe wird hier das Andere als jeder Gemeinschaft mit dem Eins entbehrend, als die reine Negation der Einheit betrachtet. Daraus folgt von selbst, daß das Andere weder Eins noch Vieles, weder ein Ganzes sein noch Teile haben kann, und daß ihm auch sonst keine Qualität beigelegt werden kann, weil in das qualificirte Ding notwendig eine gewiße Einheitlichkeit gebracht wird. Platon hat hier die Aufzälung der Folgesätze etwas weiter fortgesetzt als in der vorhergehenden Reihe ohne sie jedoch zu Ende zu füren. Das Andere, sagt er, dem das Eins gänzlich fehlt, ist weder ähnlich noch unähnlich, weder identisch noch verschieden, weder bewegt noch ruhend, weder werdend noch vergehend, weder größer noch kleiner noch gleich, noch kommt ihm sonst etwas von jenen Qualitäten zu (*οὐδ' ἄλλο οὐδὲν πέπονθε τῶν τοιούτων* p. 160 A). Wir haben also zu ergänzen, daß dem Anderen, soferne es des Eins gänzlich entbehrt, keine räumliche noch zeitliche Bestimmtheit zukommt, und daß es nach alledem für uns weder erkennbar noch nennbar ist.

Wenn wir nun die beiden eben betrachteten Schlußreihen mit den vorhergehenden zusammenstellen, so erhalten wir folgendes Gesammtergebniß. Sowohl das Eins wie das Andere oder Nichteins können auf zweierlei Weise aufgefaßt werden. Nach der einen Auffaßung (Schlußreihen 1 und 4) ist jeder der beiden Begriffe strenge auf sein eigenes Wesen beschränkt, das Eins ist schlechthin Eins und sonst nichts, das Andere schlechthin Anderes und sonst nichts, eine Gemeinschaft zwischen ihnen findet in keiner Weise statt. Die consequente Durchfürung dieser Auffaßung ergiebt, daß vom Eins wie vom Anderen jede qualitative Bestimmtheit ausgeschloßen wird, womit beide Begriffe uns in das Nichts verschwinden. Diese Auffaßung fürt mithin zu einem Denkwiderspruch. Nach der zweiten Auffaßung (Schlußreihen 2 u. 3) ist das Eins der Vielheit und das Nichteins der Einheit zugänglich, aus dieser Gemeinschaft der beiden Begriffe entsteht die qualitative Bestimmtheit, und dadurch werden sie unserem Bewußtsein faßbar. Es kann keinem Zweifel unterliegen daß wir uns für die zweite Auffaßung zu entscheiden haben. Demnach lautet das Ergebniß der ersten vier Schlußreihen: Wenn das Eins ist, so muß es ein solches sein welches die Vielheit in sich zuläßt.

5) Die fünfte und sechste Schlußreihe.

Mit den bisher betrachteten vier Schlußreihen ist der erste Teil des antithetischen Schemas oder die Voraussetzung daß das Eins *ist*, nach allen Richtungen erledigt, Parmenides wendet sich nun zu der Voraussetzung daß das Eins *nicht ist*. Auch dieser sind dem Schema entsprechend vier Schlußreihen gewidmet, von welchen die beiden ersten, also in der Gesammtfolge die fünfte und sechste sich mit dem Eins, die beiden letzten oder die siebente und achte sich mit dem Anderen beschäftigen.

Was haben wir vom Eins auszusagen, wenn das Eins nicht ist? Man sollte meinen: nichts, denn von dem was nicht ist, können wir nichts wißen und nichts aussagen. Dennoch giebt uns Platon auch hier zwei Reihen von Aussagen, deren zweite allerdings den eben angedeuteten nihilistischen Inhalt hat, deren erste aber dem nichtseienden Eins Erkennbarkeit und alle diejenigen Qualitäten beilegt, die vorher vom seienden Eins ausgesagt wurden. Man möchte dieß zunächst für eine eristische Spielerei halten, genauere Erwägung aber zeigt daß diese Aussprüche sehr ernst gemeint sind, und daß man sie sogar zu den glänzendsten Betätigungen platonischer Denkkraft zu rechnen hat. Wenn die neuere Logik (im Unterschiede von der aristotelischen) mit Recht das verneinende Urteil nur als eine secundäre Denkfunction gelten läßt, welcher jedesmal eine Position vorhergehen muß, so darf man behaupten daß der Grundgedanke dieser Lehre schon in den vorliegenden Sätzen Platons enthalten ist.[1])

Die fünfte Schlußreihe gliedert sich in drei Unterabschnitte (p. 160 B—161 D, p. 161 E—162 B, p. 162 B—163 B), in welchen Platon auseinandersetzt daß dem nichtseienden Eins 1) Erkennbarkeit und qualitative Bestimmtheit, 2) Sein und 3) Werden zukommt. Von diesen drei Abschnitten ist der erste derjenige, deßen Richtigkeit am unmittelbarsten einleuchtet. Wer das Sein des

---

[1]) Wundt Logik 2. Aufl. I S. 212 f.: „Alles Urteilen ist ursprünglich affirmativ, dagegen ist das verneinende Urteil eine Function unseres Denkens welche die Existenz positiver Urteile voraussetzt." Sigwart Logik 2. Aufl. I S. 150 f., ferner S. 359: das Subject der verneinenden Urteile „muß vor der Verneinung bestimmt gedacht werden können um die Verneinung zu begründen". Ähnlich Trendelenburg, Log. Untersuchungen, 3. Aufl. II S. 170.

Eins bestreiten will, der muß sich darüber klar sein, was der Ausdruck „das Eins" bedeutet, sonst hat die Bestreitung keinen Sinn. Wir müßen demnach, wie Platon ausdrücklich sagt, ob wir das Sein oder das Nichtsein des Eins behaupten (*εἴτε τὸ εἶναι αὐτῷ προσθεὶς εἴτε τὸ μὴ εἶναι* p. 160 C), ein erkennbares und von dem Anderen unterscheidbares Eins im Auge haben. Mit anderen Worten: der Begriff des Eins bleibt derselbe, ob wir das Eins als seiend oder als nichtseiend setzen, oder noch anders ausgedrückt: der Begriff des Eins ist vom Sein des Eins schlechthin unabhängig. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß diese Sätze vollständig mit den Ausfürungen der zweiten Schlußreihe übereinstimmen, in welchen Platon dargetan hatte daß das Sein des Eins etwas anderes ist als das Eins des Eins (s. S. 129). Es ist ferner klar, daß dasjenige was Platon hier vom Eins sagt, auch von allen anderen Begriffen gilt. Auch die Begriffe der Gerechtigkeit, der richtigen Staatsverfaßung, der Kugel, ja selbst des Flügelpferdes und Kentauren bleiben dieselben, gleichviel ob es einen vollkommen gerechten Menschen, eine vollkommene Kugel und die anderen genannten Dinge giebt oder nicht. Ist nun der Begriff des Eins vom Sein des Eins unabhängig, so folgt von selbst, daß in Hinsicht auf den Inhalt des Begriffes alles was in der ersten Hypothese vom seienden Eins gesagt wurde, auch vom nichtseienden Eins gelten muß d. h. daß auch das nichtseiende Eins nur als ein qualitativ bestimmtes gedacht werden kann.

Im nächsten Unterabschnitt setzt Platon auseinander daß auch das nichtseiende Eins in gewißer Weise am Sein teilhat. Sein Nachweis ist der folgende. Wenn wir behaupten etwas wahres zu sagen, so heißt das: wir behaupten daß der Inhalt unserer Aussage dem Sein der Dinge entspricht oder daß er etwas seiendes ist (*ἀνάγκη ἡμῖν φάναι τὰ ὄντα λέγειν* p. 161 E). Demnach muß auch die Behauptung daß ein Ding nicht ist, wenn sie wahr sein soll, etwas seiendes ausdrücken, sie muß ausdrücken: dieses Ding *ist* nichtseiend. Daraus folgt, daß auch das Nichtsein des Eins ein Sein ist und mit ihm in gleicher Weise verbunden sein muß wie mit dem seienden Eins das seinige. Sowie also das Sein des Seienden dadurch ein vollständiges ist, daß es *ist* das Seiende und *nicht ist* das Nichtseiende (omnis determinatio

negatio), ebenso gehört es zum Sein des Nichtseienden, daß es *ist* das Nichtseiende und *nicht ist* das Nichtnichtseiende.

Diese Ausfürungen kommen somit auf den Gedanken hinaus, daß jedes Sein zugleich ein Nichtsein und jedes Nichtsein zugleich ein Sein bedeute, und dieß könnte den Anschein erwecken als hätte Platon damit den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein aufgehoben. Das aber war nicht seine Meinung; er hatte unmittelbar vorher ausgesprochen daß dem nichtseienden Eins nicht das Sein eignen könne (*εἶναι μὲν δὴ τῷ ἑνὶ οὐχ οἷόν τε εἴπερ μὴ ἔστι* p. 160 E), und damit übereinstimmend sagt er hier, nicht daß das nichtseiende Eins *sei* sondern daß es auf irgend eine Weise am Sein teilhaben müße (*οὐσίας δεῖ αὐτὸ μετέχειν πῃ* p. 161 E). Es fragt sich also: wie haben wir uns dieses eigentümliche Sein des Nichtseienden sowol an sich wie in seinem Verhältniß zum Sein des Seienden vorzustellen?

Die Beantwortung dieser Frage ergiebt sich aus einer historischen Erwägung. Wir müßen auch hier auf den Streit zwischen der eleatischen und der heraklitischen Lehre zurückgehen, von dem Platon auf das lebhafteste berürt war. Diese beiden Lehren haben ungeachtet ihres Gegensatzes Eines mit einander gemein: ihre Einseitigkeit in der Auffaßung des Seins. Jede von ihnen erklärt eine bestimmte Äußerungsform des Seins, die eine die Bewegung, die andere das Beharren, für das einzig Seiende, woraus sie folgern zu müßen glaubten, daß die entgegengesetzte, ergänzende Äußerungsform, also nach der heraklitischen Lehre das Beharren, nach den Eleaten die Bewegung schlechthin nichtseiend und bloßer Sinnentrug sei. Beide diese Auffaßungen setzen sich durch ihre Einseitigkeit sowol mit der Erfarung wie mit den Bedingungen des Erkennens in Widerspruch. Platon tritt daher beiden entgegen, indem er auseinandersetzt, daß man auch demjenigen was man nicht als das Seiende gelten läßt, eine gewiße Realität zugestehen muß, daß man also weder um der Bewegung willen das Beharren noch um des Beharrens willen die Bewegung leugnen darf. Freilich aber kann das Sein des Nichtseienden nicht dasselbe sein wie das des Seienden, weil sonst Seiendes und Nichtseiendes sich nicht unterscheiden würden, vielmehr muß das Nichtseiende gerade diejenige Realität in sich enthalten, welche

das Seiende kraft seines Wesens von sich ausschließt. Demnach muß das Verhältniß welches für das Sein des Seienden gilt, sich für das Sein des Nichtseienden umkehren: es muß dasjenige in sich einschließen was das Seiende von sich ausschließt, und dasjenige von sich ausschließen was das Seiende in sich einschließt. Zugleich ergiebt sich daraus, daß die Realität des Seienden die primäre, die des Nichtseienden die secundäre ist: das Nichtseiende ist nur dasjenige was das Seiende nicht ist.

Es ist im bisher gesagten strenge daran festgehalten worden, den in Rede stehenden Abschnitt des Parmenides nur mit denjenigen Mitteln zu erklären welche dieses Werk selbst uns an die Hand giebt. Es darf aber nun darauf hingewiesen werden, daß die hier vertretene Auffaßung durch ein dem Parmenides nahestehendes Werk, nämlich durch den „Sophisten" entscheidende Bestätigung erhält. Die Realität des Nichtseienden, über welche Platon sich im Parmenides in gedrängter Kürze, wie im Vorübergehen ausspricht, ist im Sophisten Gegenstand eingehender Untersuchung. Der Gast aus Elea, der in diesem Werke das Wort fürt, erklärt es als sein ausdrückliches Vorhaben, den Satz des „Vaters Parmenides" zu widerlegen, daß es widersinnig sei dem Nichtseienden ein Sein beizulegen, und er kommt am Schluße seiner Untersuchung zu dem Ergebniß „daß auch das Nichtseiende sein festes eigenes Wesen habe und daß es als einheitlicher Begriff mitzuzälen sei unter dem vielen Seienden" (Soph. p. 288 B C). Die Übereinstimmung dieses Ergebnißes mit dem vorliegenden Abschnitt des Parmenides ist einleuchtend.

Wir gelangen zu den letzten Sätzen dieser Schlußreihe. Nachdem wir aus den vorhergehenden Sätzen wißen, daß dem nichtseienden Eins Erkennbarkeit und qualitative Bestimmtheit, sowie daß ihm ein gewißes Sein und Nichtsein zukommt, ergiebt sich von selbst, wie es sich zum Werden verhalten muß. Da nach dem Standpunkt unseres Gespräches Sein und Werden Wechselbegriffe sind die sich gegenseitig bedingen, so muß dem nichtseienden Eins, soferne es *ist*, das Werden zukommen, soferne es *nicht ist*, das Werden versagt sein. Demgemäß setzt Platon im letzten Abschnitt dieser Schlußreihe auseinander, daß das nichtseiende Eins bewegt und ruhend ist und nicht ist, daß ihm Ver-

änderung und Werden und Vergehen einerseits zukommt und andererseits nicht zukommt. Diese Sätze sind nach dem vorhergegangenen durch sich selbst klar. Platon aber macht einen von ihnen, nämlich den daß das nichtseiende Eins ruhe, zum Gegenstand eines Beweises, der noch eine letzte Erinnerung an das Verfaren der früheren Schlußreihen enthält. Ruhe wie Bewegung sind Attribute des Seins und müßen daher dem nichtseienden Eins zukommen insoferne ihm ein gewißes Sein zukommt. Platon aber gründet seinen Beweis nicht auf das Sein sondern auf das Nichtsein: was nicht ist, sagt er, kann sich nicht bewegen, daher muß das nichtseiende Eins ruhen (p. 162 E). Es ist klar daß man mit demselben Rechte den Beweis umkehren könnte: was nicht ist kann auch nicht beharren, daher muß das nichtseiende Eins sich bewegen. Doch wird auch hier die Giltigkeit des Satzes durch die Ungiltigkeit des Beweises nicht berürt.

Faßen wir nun zusammen, was Platon in dieser Schlußreihe vom nichtseienden Eins sagt, so zeigt sich daß dasselbe in allen Einzelheiten dem seienden Eins der zweiten Schlußreihe gleicht d. h. demjenigen Eins welches die Vielheit in sich aufnimmt. Zu dieser Darstellung konnte Platon nur durch die von ihm vertretene Auffaßung des Nichtseins gelangen, nach welcher auch dem Nichtsein ein gewißes Sein zukommt. In der nächsten Schlußreihe aber nimmt Platon das Nichtsein in seiner nackten Wortbedeutung in welcher es nichts anderes ausdrückt als das „Absein des Seins" *(οὐσίας ἀπουσίαν)*, so daß das Nichtseiende in keiner wie immer gearteten Weise *sein* noch am Sein teilhaben kann (*οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἔστιν οὐδέ πῃ μετέχει οὐσίας* p. 163 C). So verstanden ist das nichtseiende Eins einfach das Nichts, und daß vom Nichts nichts ausgesagt werden kann ist von selbst klar. Demzufolge besteht der Inhalt dieser Schlußreihe lediglich darin, daß Platon dem nichtseienden Eins alle Qualitäten abspricht welche er ihm vorher beigelegt hatte. Er unterläßt aber hier jede Beweisfürung und leitet die einzelnen Folgesätze unmittelbar aus dem Obersatze ab. Das Schlußergebniß lautet wiederum, daß das in diesem Sinne nichtseiende Eins wegen seiner Qualitätslosigkeit sich unserem Denken und Erkennen vollständig entzieht.

Mit den beiden eben besprochenen Schlußreihen sind die Auseinandersetzungen über das Eins beendet, die beiden letzten Schlußreihen des Werkes gehören dem „Anderen“. Wir sind daher jetzt in der Lage die dem Eins gewidmeten Schlußreihen übersichtlich neben einander zu stellen, um zu erkennen ob sie von einem einheitlichen Grundgedanken getragen sind. Die betreffenden Schlußreihen der ersten Hypothese hatten das Eins als seiend gesetzt, hatten aber auf dieser gemeinsamen Grundlage zwei verschiedene Auffaßungen des Einsbegriffes zur Geltung gebracht: nach der einen sollte das Eins nichts anderes als schlechthin Eins sein und jede Vielheit von sich ausschließen, nach der anderen sollte das Eins die Vielheit in sich aufnemen oder, was dasselbe ist, qualitative Bestimmtheit besitzen. Es hatte sich gezeigt daß das Eins der ersten Auffaßung (Schlußreihe 1) sich zur völligen Unfaßbarkeit und Nichtigkeit verflüchtigte, während die zweite Auffaßung (Schlußreihe 2) ein zwar mit Gegensätzen behaftetes aber der Erkenntniß zugängliches Eins ergab, deßen entgegengesetzte Bestimmtheiten im Begriffe des Werdens ihre Vermittelung fanden. Daraus folgt, daß wir das Eins, wenn wir es als seiend setzen, zugleich als ein die Vielheit in sich zulaßendes setzen müßen. — In der zweiten Hypothese wird das Eins als nichtseiend gesetzt. Der Ausdruck Nichtsein gestattet aber wieder zwei Auffaßungen. Das Nichtsein des Eins kann bedeuten, entweder daß es zwar das Seiende nicht ist, aber doch am Sein einen gewißen Anteil hat, oder daß es schlechthin nicht ist und mithin dem Nichts angehört. Auch hier zeigt sich daß wir im ersten Falle (Schlußreihe 5) in das Eins die Vielheit zulaßen müßen, während im zweiten Falle (Schlußreihe 6) dieß freilich wegfällt, womit aber das Eins wiederum in völlige Unfaßbarkeit und Nichtigkeit versinkt. — Das Gesammtergebniß der vier Schlußreihen ist mithin das folgende: Ob wir das Eins als seiend oder als nichtseiend setzen, so müßen wir es als ein qualitativ bestimmtes setzen; dem Eins die qualitative Bestimmtheit nemen heißt: es in das Nichts verweisen, damit aber hört es auf für unser Bewußtsein zu existiren und das Wort „Eins“ ist dann ein leerer Schall.

Mit diesen Erwägungen ist jedoch nur die Frage beantwortet, wie der Einsbegriff beschaffen sein muß um für uns faßbar zu

sein, nicht aber die Frage ob diesem Begriffe Realität zukommt oder nicht. Ein Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Frage ist allerdings in demjenigen gegeben, was wir in den beiden letzten Schlußreihen der ersten Hypothese über das „Andere" erfaren haben. Wir wißen daß das Andere, wenn es mit dem Eins in Gemeinschaft tritt, von ihm Begrenztheit und qualitative Bestimmtheit empfängt (Schlußreihe 3), während das Andere, wenn es des Eins gänzlich beraubt ist, jeder qualitativen Bestimmtheit entbehrt und damit wie das Eins selbst sich in das Nichts auflöst (Schlußreihe 4). Daraus schon ist zu schließen, daß der Einsbegriff unentbehrlich ist um das Seiende zu erklären, denn ohne Eins giebt es auch kein Anderes, so daß dann nichts mehr übrig bleibt. Diese Erkenntniß endgiltig zu befestigen ist die Bestimmung der beiden letzten Schlußreihen des Werkes.

6) Die siebente und achte Schlußreihe.

In den bisher betrachteten drei (scheinbaren!) Antinomien war der Gegensatz zwischen Thesis und Antithesis dadurch gegeben, daß ein und derselbe Begriff oder Ausdruck in verschiedener Auffaßung genommen worden war. Den beiden Antinomien der ersten Hypothese hatte der Gegensatz des qualitätslosen und qualitativ bestimmten Eins, der ersten Antinomie der zweiten Hypothese der Gegensatz des relativen und absoluten Nichtseins zu Grunde gelegen. Die consequente Durchfürung des antithetischen Schemas würde fordern, daß dieser Gegensatz auch in den beiden letzten Schlußreihen zur Geltung gebracht und gezeigt würde, daß dem relativen oder absoluten Nichtsein des Eins das relative oder absolute Nichtsein des Anderen entspreche. Das aber ist nicht der Inhalt der beiden Schlußreihen. In Wirklichkeit bilden diese nicht eine Antinomie sondern sie stehen in einem ganz anderen Verhältniß: die zweite von ihnen enthält die Correctur der in der ersten gezogenen unrichtigen Folgerungen.[1]) Während also bisher

[1]) Daß These und Antithese hier „im Grunde nicht in Widerspruch stehen" hat schon Zeller in den Platon. Studien S. 178 bemerkt. Wenn er aber das Verhältniß so darstellt als ob die beiden Schlußreihen einander ergänzten und somit beide giltig wären, so kann man dieß nicht mehr zugeben. Die These wird durch die Antithese nicht ergänzt sondern umgestoßen, so daß die letztere allein aufrecht bleibt.

die Sache immer so lag daß sowol in der Thesis wie in der Antithesis die Folgesätze aus der jeweiligen Voraussetzung *richtig* abgeleitet waren, haben wir hier den besonderen Fall daß Platon aus der Voraussetzung zunächst eine Reihe *unrichtiger* Schlüße zieht, um diese in der letzten Schlußreihe zu beseitigen und die richtigen an ihre Stelle zu setzen. Der Gegensatz des relativen und absoluten Nichtseins kommt dabei nicht mehr in Frage.

In der siebenten Schlußreihe setzt Platon auseinander, daß wenn das Eins nicht ist, das Andere nicht wirkliche sondern nur scheinbare Einheit, scheinbare Begrenzung und scheinbare Qualitäten haben kann. Denn wenn es kein Eins giebt, so werden die Dinge nicht Einheiten sondern Mengen *(πλήθη)* sein, welche zwar von ferne gesehen den Schein einer gewißen Einheit und Gestalt zeigen, in der Nähe aber sich ins unbestimmte und unbegrenzbare verlieren werden; wir werden, wie Platon scharfsinnig sagt, vor dem Anfang immer noch einen anderen Anfang, hinter dem Ende noch ein anderes Ende und in der Mitte eine noch kleinere und feinere „Mitte der Mitte" *(μεσαίτερα τοῦ μέσου, σμικρότερα δέ* p. 165 B) zu erkennen glauben. So wird alles was wir zu faßen glauben, uns unter den Händen zerbröckeln *(θρύπτεσθαι δή, οἶμαι, κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν)*, und alles was wir als Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, als Berürung und Trennung, als Ruhe und Bewegung ansahen, wird sich als bloßer Schein erweisen.

Die Ausfürungen dieser Schlußreihe beruhen auf der Anname, daß wenn das Eins nicht ist, zwar keine wahre Einheit, aber doch der Schein der Einheit bestehen kann. Ist aber diese Anname richtig? Unsere Voraussetzung lautet nicht: das Eins *scheint* nur zu sein, sondern sie lautet: das Eins *ist nicht*, und diese beiden Sätze sind keineswegs identisch. Aus dem Nichtsein des Eins folgt nicht das scheinbare Sein des Eins, sondern es folgt im Gegenteil daß es dann auch nicht einmal den Schein der Einheit geben kann. Denn wie könnten wir zur irrtümlichen Anname der Einheit kommen, wenn im ganzen Bereiche des Seienden Einheit nicht zu finden ist? Daher setzt Platon in der achten Schlußreihe auseinander, daß mit der Aufhebung des Seins auch der Schein aufgehoben ist. Er bemerkt zunächst, daß das Andere wenn es kein Eins in sich hat, auch keine Vielheit sein kann, weil die

Vielheit notwendig eine Vielheit von Einheiten ist. Wenn nun, färt er fort, das Andere weder Eins noch Vieles *sein* kann, so kann es auch keines von beiden *scheinen*, denn von dem Nichtseienden kann es weder eine Vorstellung noch auch nur irgend ein Wahnbild geben (*οὐδ' ἄρα δόξα τοῦ μὴ ὄντος ἐστὶν οὐδέ τι φάντασμα* p. 166 A). Mithin kann das Andere nichts von alledem sein oder scheinen, was vorhin als an ihm scheinend angenommen wurde, und Platon faßt daher das Ergebniß dieser beiden Schlußreihen in die einfachen und gewichtigen Worte zusammen: *wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts* (*ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν* p. 166 C).

Gegen dieses Ergebniß könnte noch Ein Bedenken erhoben werden. Das Nichtsein des Eins kann, wie wir aus dem früheren wißen, zweierlei bedeuten: es kann darunter das absolute und das relative Nichtsein des Eins verstanden werden. Da nun das relative Nichtsein immer noch ein gewißes Sein ist, könnte man meinen daß das eben angefürte Ergebniß nur für den Fall des absoluten Nichtseins, aber nicht für das relative Nichtsein des Eins gilt. Allein dieses Bedenken schwindet, wenn wir uns erinnern was Platon über das Sein des Nichtseienden sagt. Dieses Sein ist kein selbständiges sondern ein abgeleitetes, secundäres: das Nichtseiende ist nur dasjenige was das Seiende nicht ist. Das Sein des Nichtseienden hat also das Sein des Seienden zur Voraussetzung und kann nicht umgekehrt die Voraussetzung für ein anderes Sein bilden. Der Satz: wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts, gilt somit ohne Einschränkung.

Die lange und keineswegs mühelose Wanderung durch den zweiten Teil des Parmenides ist hiemit beendet. Das Ziel an welches sie uns gefürt hat, ist der Satz: wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts, oder in positiver Faßung: Einheit ist das Grundwesen des Seienden. Dieser Satz ist zunächst nur das Ergebniß der beiden letzten Schlußreihen, er empfängt aber seine wahre Bedeutung nur, wenn man ihn im Zusammenhange mit den vorhergehenden Ausfürungen betrachtet. Die Erörterung des Einsbegriffes hatte sich auf zwei Fragen bezogen: 1) welches ist der Inhalt des Einsbegriffes? 2) hat dieser Begriff Realität oder nicht?

Die beiden Fragen stehen mit einander in enger Beziehung, die erste ist die Vorfrage der zweiten. Die erste Frage ist Gegenstand der ersten sechs Schlußreihen, die Antwort lautet: das Eins kann nicht als starre unterschiedslose Einheit sondern nur als eine die Vielheit in sich schließende Einheit gedacht werden. Die zweite Frage ist Gegenstand der beiden letzten Schlußreihen, die Antwort lautet: ohne Einheit kein Sein. Verbinden wir diese Antwort mit der vorhergehenden, so können wir das Ergebniß des zweiten Teiles in die Worte faßen: *Einheit in der Vielheit ist das Grundwesen des Seienden.*

III. Der Parmenides als Ganzes.

Daß die beiden in ihrer äußeren Form so ungleichartigen Teile des Parmenides in irgend einer inneren Beziehung zu einander stehen müßen, hat den meisten Erklärern des Werkes als unzweifelhaft gegolten; die schon erwähnte Meinung Grote's, daß die beiden Abschnitte nichts anderes mit einander gemein haben als die dialektische Form, ist wie es scheint ohne Nachfolge geblieben. Worin aber der gesuchte innere Zusammenhang zu finden sei, darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Dieß erklärt sich zum Teil aus der eigentümlichen Beschaffenheit des ersten Abschnittes. In den meisten seiner Werke kündet Platon in den einleitenden Bemerkungen ein bestimmtes Problem als Gegenstand der Untersuchung an, mag dieses auch im Laufe des Gespräches eine besondere Modification erfaren. So im Menon, Protagoras, Kratylos und vielen anderen. Anders im Parmenides. Im ersten Teile dieses Werkes wird nicht nur Ein Problem sondern eine ganze Reihe von Problemen aufgerollt, und da Platon nicht mit ausdrücklichen Worten sagt, welches von ihnen Gegenstand der Erörterung sein soll, so konnten in dieser Hinsicht verschiedene Auffaßungen entstehen. Allein bei einem Schriftsteller vom Range Platons ist vorauszusetzen daß er auch in dieser Beziehung nicht unbedacht verfur, sondern uns planmäßig auf jenen Punkt hinfüren wollte, der ihm zunächst als der wichtigste erschien. Diese Voraussetzung bestätigt sich, wenn man den ersten Teil des Werkes nach dieser Richtung ins Auge faßt.

Sokrates, indem er das Gespräch mit Zenon eröffnet, begiebt sich sofort auf das Gebiet der Ideenlehre, auf welchem er sich mit voller Sicherheit zu bewegen glaubt. Das Sein der Ideen, die Teilhabung der Einzeldinge an den Ideen, die Möglichkeit daß ein Einzelding an verschiedenen Ideen teilhaben könne, gelten ihm als feststehend. Zweifelhaft ist ihm nur, ob auch in der Ideenwelt selbst solche gegenseitige Teilhabung, insonderheit von entgegengesetzten Ideen unter einander stattfinde, und er formulirt daher in bestimmten Worten die Aufgabe, die Gemeinschaftsverhältniße der Ideen zu untersuchen (p. 129 D E). Ohne Zweifel ist hiemit ein Problem künftiger Untersuchung aufgestellt, und wir hätten demnach allen Grund im zweiten Teile des Werkes eine Erörterung dieser Frage zu erwarten — wenn der erste Teil hier zu Ende wäre. Allein nun nimmt Parmenides das Wort und weist dem Sokrates nach daß nicht nur 1) die Teilhabung der Dinge an den Ideen sondern auch 2) das Wesen der Ideen noch reiflicher Erwägung bedarf, und daß 3) sogar die Frage ob wir von den Ideen Kenntniß erlangen können, sehr zweifelhaft sei. Wir haben also hier wiederum eine Zusammenstellung von drei Problemen und zwar in planmäßiger Anordnung vor uns, denn man sieht sofort, wie Sokrates dadurch Schritt um Schritt von dem Boden verdrängt wird den er zu beherrschen glaubt. Aus diesen Ausfürungen des Parmenides geht vor allem hervor, daß das vorhin von Sokrates formulirte Problem als zurückgestellt zu gelten hat, denn es wäre verkehrt die Gemeinschaftsverhältniße der Ideen zu untersuchen, solange wir nicht einmal wißen ob das Dasein der Ideen uns zum Bewußtsein kommen kann. Aber auch mit den eben erwähnten Problemen ist die Aufgabe für die weitere Erörterung nicht gegeben, denn der erste Teil des Werkes ist noch immer nicht zu Ende. Parmenides nämlich fügt sogleich hinzu, daß den Ideen außer den genannten noch sehr viele andere Schwierigkeiten anhaften (*καὶ ἔτι ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλά* p. 135 A), und daß man es demnach sehr ernstlich in Zweifel ziehen könne ob es überhaupt Ideen gebe, und wenn es solche gebe, ob sie nicht dem menschlichen Erkenntnißvermögen unzugänglich seien, wiewol man freilich andererseits durch den Verzicht auf die Ideen auch alle Forschung vernichten würde. Hier

erst haben die Erörterungen des ersten Teiles in der Sache selbst ihren Abschluß gefunden, alles weitere (c. 8 u. 9) gehört der Beschreibung des antithetischen Verfarens und der Überleitung zum zweiten Teile an. Hier erst hat also Parmenides das Problem bezeichnet welches vor allen anderen erörtert werden muß, denn man kann nicht nach den Gemeinschaftsverhältnißen der Ideen und ihrem Verhältniß zu den Einzeldingen fragen, insolange es ungewiß ist ob wir überhaupt berechtigt sind Ideen zu setzen.

Dieses Problem und dieses allein ist es, welches den zweiten Teil des Gespräches ausfüllt. Doch muß man auch hier noch unterscheiden. Es ist klar, daß die Idee gegenüber der Vielheit der Einzeldinge sich zunächst als eine Einheit darstellt. Aber auch jedes Einzelding, ein Mensch, ein Baum, ein Haus, wird von uns als eine Einheit angesehen, obgleich das was wir zunächst erblicken, eine Vielheit von Leibesgliedern, von Zweigen und Blättern oder anderen Bestandteilen ist. Die Zusammenfaßung der Vielheit in die Einheit ist daher eine unserer häufigsten und ursprünglichsten Denkoperationen. Es ist nur eine Fortbildung und Erweiterung dieser Tätigkeit, wenn wir eine Vielheit von Häusern eine Stadt, eine Vielheit von Bäumen einen Wald nennen, und wenn wir schließlich eine Vielheit gleichartiger Einzeldinge in die Einheit des Gattungsbegriffes zusammenfaßen. Alle diese verschiedenartigen Anwendungen des Einsbegriffes sind durch die im zweiten Teile gepflogenen Erörterungen getroffen und so zu sagen legitimirt. Denn durch diese Erörterungen ist nachgewiesen, daß es dem Einsbegriffe nicht widerspricht wenn wir ihn auf eine Vielheit anwenden, sondern daß es ihm vielmehr ebenso wesentlich ist die Vielheit in sich zuzulaßen, wie andererseits die Vielheit, wenn sie nicht „zu Staub zerbröckeln“ soll, durch das Eins begrenzt und geordnet werden muß. Damit ist freilich noch nicht das Sein der Ideen erwiesen, wol aber ist erwiesen daß die Erklärung des Seienden nur durch die Zusammenfaßung der Vielheit in die Einheit d. h. nur durch den Grundgedanken der Ideenlehre gefunden werden kann. Will man also den leitenden Gedanken des ganzen Werkes auf einen kurzen Ausdruck bringen, so wird man sagen müßen: der Parmenides sei bestimmt, durch den Nachweis der Unentbehrlichkeit des Einsbegriffes und durch

die Befreiung dieses Begriffes aus der Starrheit der eleatischen Formel das Fundament der Ideenlehre zu legen.[1])

IV. Die Stellung des Parmenides in der Gesammtheit der platonischen Schriften.

a) Frühere Ansichten und deren Schwierigkeiten.

Man wird bei unbefangener Erwägung nicht bestreiten können, daß wir uns beim Parmenides in Hinsicht auf die Einreihung des Werkes in die Gesammtheit der platonischen Schriften, wenigstens dem ersten Anschein nach, in sehr günstiger Lage befinden. Wir haben vor allem die bekannten Stellen im Theätet (p. 183 E) und im Sophisten (p. 217 C), in welchen Sokrates auf eine in seinen frühen Jugendjaren geschehene Begegnung zwischen ihm und Parmenides und die bei diesem Anlaß gepflogenen philosophischen Erörterungen hinweist. Der unbefangene Leser wird in diesen Äußerungen eine deutliche Rückbeziehung auf unser Werk zu erkennen glauben, womit nicht nur die Echtheit desselben erwiesen, sondern auch dargetan wäre daß es dem Theätetos und Sophisten voranzustellen sei. Dazu kommt ein anderes. Die handelnden Personen des Werkes sind auf der einen Seite Parmenides und Zenon, also die beiden Hauptvertreter der eleatischen Lehre, auf der anderen Seite Sokrates und zwar eigentlich er allein, da der Knabe Aristoteles von jeder selbsttätigen Mitwirkung am Gespräche ausgeschloßen ist. Dieß scheint auf das klarste anzudeuten, daß es sich im Parmenides um eine Gegenüberstellung der eleatischen und der platonischen Lehre, insonderheit der Ideenlehre, handelt, und daraus würde weiter folgen, daß das Werk derjenigen Gruppe

[1]) Die hier vertretene Auffaßung stimmt wesentlich mit derjenigen von Schwegler überein, welcher in seiner „Geschichte der Philosophie im Umriß“ (9, Aufl. S. 64 f.) dem Parmenides eine kurze aber inhaltreiche und vortreffliche Besprechung gewidmet hat. Allerdings können nicht alle Einzelheiten der Schwegler'schen Darstellung gebilligt werden, namentlich geht er mit demjenigen was er (S. 65 u.) als das indirecte Resultat des Parmenides bezeichnet, ohne Frage über den Inhalt des Werkes hinaus. Völlig unzutreffend ist jedoch die Kritik welche Grote (Plato III S. 86) an der Darstellung Schweglers geübt hat.

von Schriften angehört in welcher Platon sich mit den metaphysischen Lehren seiner Vorgänger auseinandersetzt, wobei wiederum zunächst an den Theätetos und Sophisten, ferner auch an den Kratylos zu denken wäre. Allein es scheint daß in Sachen Platons das unbefangene Urteil nicht mitzureden hat, und daß hier nur geglaubt werden darf was unglaublich ist. Denn die neuere Kritik, während sie den eben erwähnten Andeutungen die Glaubwürdigkeit versagen zu müßen meint, hat in merkwürdigem Contrast zu dieser kritischen Strenge Combinationen aufgestellt, die an die Gläubigkeit des Lesers die stärksten Zumutungen stellen. Es wird nicht ohne Nutzen sein diese — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — einer gedrängten Überschau zu unterziehen.

Was zunächst die beiden allem Anschein nach auf den Parmenides rückweisenden Stellen des Theätetos und Sophisten anlangt, so hat man sich dadurch weder abhalten laßen den Parmenides für unecht zu erklären (Überweg, Schaarschmidt, W. Ribbeck, in Frankreich Ch. Huit, La vie et l'œuvre de Platon II S. 269 f.), noch auch die Abfaßung desselben zwischen den Theätet und den Sophisten oder sogar hinter den letzteren zu setzen (Zeller und viele andere). Wird nun der Parmenides für unecht erklärt, so muß man entweder auch die beiden anderen Werke in dieses Verwerfungsurteil einbeziehen, was jedoch wenigstens hinsichtlich des Theätetos noch von keiner Seite versucht worden ist, oder man muß annemen daß jene beiden Stellen sich nicht auf unser Gespräch sondern auf eine tatsächliche Begegnung zwischen Sokrates und Parmenides beziehen. Letzteres tut Überweg, welcher sich dieser Ansicht zuliebe zu dem im Munde eines so gewißenhaften Forschers gewiß befremdenden Ausspruche bestimmen läßt, daß uns „nichts hindert" jene Begegnung als historisch anzusehen (Neue Jarb. f. Philol. Bd. 89 S. 104). In Wahrheit liegt die Sache bekanntlich so, daß jene Begegnung äußerst unwahrscheinlich oder nach dem Ausdruck eines englischen Forschers alles nur nicht geradezu unmöglich ist *(all but impossible)*. — Noch unannembarer sind die Folgerungen zu welchen man gelangt, wenn man den Parmenides dem Theätet und Sophisten nachfolgen läßt. In diesem Falle muß man die erwähnten zwei Stellen nicht als Rückverweisungen sondern als Voranküdigungen des Parmenides an-

sehen, was nur mit Hilfe einer höchst gewaltsamen Auslegung möglich ist. Man muß ferner annemen, daß Platon schon bei Abfaßung jener beiden Werke den Plan hatte ihnen den Parmenides als drittes Glied folgen zu laßen, wonach es unerklärlich bliebe daß er nicht den Parmenides sondern den Staatsmann als das dritte Glied der Theätetos-Trilogie bezeichnet. Völlig unerträglich aber ist die Anname, daß Platon den Sokrates, welcher im Theätet und Sophisten als der auf der Höhe seiner Entwickelung stehende überlegene Weise erscheint, in einem Werke welches die Fortsetzung dieser beiden bilden soll, zum jugendlich unreifen Denker gemacht hätte, der die von ihm vertretene Lehre Stück um Stück preisgeben muß. Diese Erwägung allein ist für die Ablehnung der in Rede stehenden Ansicht entscheidend. — Als eine Besonderheit ist endlich die neuestens aufgestellte Ansicht Susemihls zu verzeichnen, welcher zwar die Stelle im Theätetos auf das *Gespräch* Parmenides und nicht auf einen historischen Vorgang bezieht, trotzdem aber den Parmenides für das spätere und zwar viel spätere Werk hält und daher die Stelle im Theätetos für eine von Platon erst nach Veröffentlichung des Parmenides vorgenommene Einschaltung erklärt (Neue platon. Forsch. Greifswald 1898 S. 55). Dieser Anname zufolge hätte also Platon erst hinterher eingesehen daß der Parmenides eigentlich dem Theätetos vorhergehen müßte, und hätte nun durch eine nachträglich in den Theätetos eingefügte Bemerkung den später verfaßten Parmenides als das der Sache nach frühere Werk bezeichnen wollen. Eine solche Absonderlichkeit müßte um glaublich zu sein durch die klarsten Zeugniße erwiesen werden, während sie von Susemihl ohne die Spur einer Begründung vorgebracht wird. Sie ist übrigens, abgesehen von anderen Bedenken, schon dadurch ausgeschloßen, daß die Verweisungsstelle im Theätetos, wie im nächsten Capitel nachzuweisen sein wird, mit jener im Sophisten auf das engste zusammenhängt und beide vereinigt auf den Parmenides als das frühere Werk hinweisen.

Um nichts beßer steht es mit den Theorien über die Frage, gegen wen die im Parmenides enthaltene Polemik gerichtet sei. Nach einer Meinung soll das Werk eine Auseinandersetzung mit Aristoteles, nach der anderen eine Auseinandersetzung mit der

megarischen Schule enthalten, und in jeder dieser Theorien sind wieder zwei Spielarten zu unterscheiden.

Die Aristoteles-Theorie steht in einem gewißen Zusammenhange mit der Frage der Abfaßungszeit, denn wenn der Parmenides „an die Adresse des Aristoteles gerichtet" ist, so muß er einer Zeit angehören, zu welcher Aristoteles schon als selbständiger Denker und insonderheit als Gegner der Ideenlehre hervorgetreten war. Man muß also nach dieser Ansicht entweder dem Werke die Echtheit bestreiten und es für ein nachplatonisches erklären, oder man muß es (mit H. Siebeck, Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, 107. Bd. S. 1 ff. bes. S. 6) in einen sehr späten Abschnitt des platonischen Schriftstellertumes verlegen. In beiden diesen Gestalten stützt sich die Aristoteles-Theorie wesentlich auf zwei zuerst von Überweg geltend gemachte Gründe: erstens darauf daß einige der in dem Werke vorkommenden Einwendungen gegen die Ideenlehre, vor allem die Einwendung des „dritten Menschen" sich auch bei Aristoteles finden,[1]) und zweitens darauf daß einer der Gesprächsteilnemer den Namen Aristoteles fürt, womit Platon beabsichtigt haben soll an seinen gleichnamigen Schüler zu erinnern. Von diesen Gründen hat der erste, soferne er sich auf den „dritten Menschen" bezieht, auch den Schein der Berechtigung verloren, seitdem durch Cl. Bäumker (im Rhein. Mus. Bd. 34 S. 64—83) der Nachweis geliefert ist daß diese Einwendung nicht von Aristoteles herrürt sondern schon lange vor ihm bekannt war. Hat aber Aristoteles *diese* Einwendung anderswoher übernommen, so ist schlechterdings nicht einzusehen, warum er nicht bezüglich anderer Einwendungen, soferne sie ihm begründet schienen, dasselbe getan haben könnte. — In Betreff des zweiten Grundes hat Überweg selbst anerkannt daß sich daraus ein „zwingender Beweis" nicht füren laße (Untersuch. S. 182, Neue Jarb. Bd. 89 S. 108). Man muß aber wol etwas weiter gehen und sagen, daß die Stellung welche dem Knaben Aristoteles in unserem Werke angewiesen ist, die Erinnerung an seinen späteren Namensvetter geradezu ausschließt. Parmenides sucht sich diesen Gesprächsgenoßen ausdrücklich deswegen aus, weil er „am wenigsten Um-

[1]) Siebeck a. a. O. S. 3: „Am augenscheinlichsten ist dieß von dem Argument von τρίτος ἄνθρωπος."

stände machen werde" (ἥκιστα γὰρ ἂν πολυπραγμονοῖ p. 137 B), und er giebt damit, beiläufig bemerkt, zugleich den Grund an, warum er den Sokrates von der weiteren Teilname am Gespräche ausschließt: er konnte für seine folgenden Ausfürungen nur einen allezeit bereiten Ja- und Neinsager brauchen, der auch die kühnsten Seiltänzereien der Beweisfürung ohne Widerrede hinnemen würde, und dazu war Sokrates trotz seiner Jugend und des Mangels an Denkübung nicht zu haben. Mit einer solchen Schilderung aber konnte Platon unmöglich den echten Aristoteles treffen wollen, der ihm gegenüber niemals ein gefügiger Jasager gewesen war, und er konnte dieß am allerwenigsten in einer Schrift, in welcher er — wie die Vertreter dieser Ansicht meinen — seine Lehre gegen die von Aristoteles erhobenen Einwendungen verteidigen wollte. Zu diesen Bedenken kommt aber ein weiteres und zwar das wichtigste. Wie in aller Welt, so muß man fragen, kommt Parmenides dazu, der Wortfürer eines Gespräches zu sein, welches eine Auseinandersetzung zwischen Platon und Aristoteles enthalten soll? Dieß hätte nur dann einen Sinn, wenn es sich darum handelte den Gegensatz beider Philosophen auf dem Boden der All-Einheits-Lehre zur Ausgleichung zu bringen. Eine solche Auslegung des Gespräches ist aber noch nie versucht worden und dürfte wol auch nie versucht werden, und so muß man denn sagen, daß wenn die Aristoteles-Theorie im Rechte wäre, die Einfürung des Parmenides in das Gespräch und die ihm angewiesene beherrschende Stellung sich als eine sinnlose Irrefürung des Lesers darstellen würde.

Eine andere Theorie glaubt im Parmenides eine Auseinandersetzung Platons mit der Schule von Megara zu erkennen. Auch in dieser Theorie sind wie bemerkt zwei Gestaltungen zu unterscheiden. Die zuerst von Stallbaum (Platonis Parm. S. 54—66) ausgesprochene Ansicht, der sich neuestens auch Zeller angeschloßen hat (II, 1, vierte Aufl. S. 259 A. 1), geht dahin, daß die von Parmenides gegen die Ideenlehre erhobenen Einwendungen megarischen Ursprunges seien, und daß Platon sie deswegen durch Parmenides vorbringen laße, weil die Megariker sich die eleatische Lehre zum großen Teile angeeignet hätten.[1]) — Diese

[1]) Stallbaum S. 66: *Proferri enim hic existimamus Megaricorum adversus Platonis idearum doctrinam disputationes quas Plato fecit Parmenidem enarran-*

Ansicht unterscheidet sich von der vorher besprochenen auf vorteilhafte Weise. Sie vermeidet das abenteuerliche Beginnen aus Parmenides einen Vertreter des Aristoteles zu machen, und überträgt ihm die Geltendmachung wenn schon nicht seiner eigenen doch einer ihr verwandten Lehre. Dennoch ist auch diese Ansicht unannembar, und zwar aus dem einfachen Grunde weil durch die von Parmenides erhobenen Einwendungen die Megariker noch mehr betroffen würden als Platon. So unvollständig wir über die Lehre der Megariker unterrichtet sind, so steht doch fest, daß sie alles Sein in der Idee concentrirten und das Sein der Erscheinungswelt schlechthin leugneten, daß sie also in dieser Hinsicht viel weiter giengen als Platon. Nun sind aber die Einwendungen des Parmenides sämmtlich darauf zurückzufüren, daß die Ideenlehre ein befriedigendes Verhältniß der Idee zur Erscheinung nicht herzustellen vermag, und daß namentlich durch die starre Absonderung und Verselbständigung der Ideenwelt die Erkenntniß der Idee durch den Menschen zur Unmöglichkeit werde. Die Einwendungen des Parmenides sind also noch weit mehr antimegarisch als sie antiplatonisch sind.

Diese Erwägung dürfte es gewesen sein, welche einige Forscher veranlaßte die in Rede stehende Theorie vollständig umzukehren. Schon vor fünfzig Jaren hatte Susemihl (Die genet. Entwickelung der plat. Philos. I S. 352) die Behauptung aufgestellt, daß in unserem Gespräche der megarische Standpunkt durch Sokrates, der platonische durch Parmenides vertreten werde,[1]) und in der neuesten Zeit hat der englische Forscher B. Taylor in der Zeitschrift „Mind" (N. S. Bd. 6 S. 37 f.) sich zu derselben Ansicht bekannt. Allein diese Ansicht setzt nur an Stelle der einen Schwierigkeit mehrere andere. Fürs erste ist es so gut wie unmöglich anzunemen, daß Platon in einem Gespräche an welchem Sokrates tätigen Anteil nimmt, diesem eine andere als die platonische Lehre zu vertreten gäbe und ihn dann durch den Vertreter

---

tem propterea quod Megarici Eleaticam doctrinam magna certe ex parte suam fecissent.

[1]) „Ebenso ist es klar daß diese Einwürfe nicht etwa von den Megarikern der platonischen Ideenlehre entgegengestellt *waren*, sondern von Platon der megarischen entgegengestellt werden."

des letzteren überwinden ließe, mit anderen Worten: daß Platon sich selbst als den siegreichen Gegner des Sokrates darstellte. Ferner aber, wenn auch die von Parmenides erhobenen Einwendungen die megarische Lehre noch schärfer treffen als die platonische, so ist doch gewiß daß sie auch für die letztere große Bedeutung haben; unmöglich aber konnte Platon die megarische Lehre durch Einwendungen bekämpfen wollen, gegen die er vorerst noch seine eigene Lehre zu verteidigen hatte.

Eine ganz eigenartige Auffaßung, welche hier freilich nur in den äußersten Umrißen wiedergegeben werden kann, ist endlich in jüngster Zeit von P. Natorp vorgebracht worden (Platons Ideenlehre, Leipzig 1903, Cap. 7). Natorp meint, der Parmenides sei bestimmt ein schon frühzeitig hervorgetretenes „groteskes Mißverständniß" der Ideenlehre zu beseitigen. Nach der echten Lehre Platons seien unter den Ideen nicht Substanzen sondern nur „Denkfunctionen" oder Methoden zur Erforschung der Phänomene zu verstehen (S. 215) und der Ausdruck Teilhabe besage „ganz schlicht das Verhältniß des Falles zum Gesetz" oder die Subsumtion (S. 151). Diese Lehre sei aber schon in Platons eigener Schule dahin mißverstanden worden, daß die Ideenwelt „so etwas wie eine andere Welt gegebener Dinge" sei, und dieses „verzerrte Bild" der Ideenlehre sei von Aristoteles „ziemlich skrupellos" übernommen und der Nachwelt überliefert worden. Um dieses Mißverständniß zu beseitigen habe Platon den Parmenides verfaßt, in welchem die mißverstandene Lehre durch den jugendlich unreifen Sokrates, die echte Lehre durch Parmenides vertreten werde, welch letzterer dem Sokrates eine „demütigende Abfertigung" (S. 236) zuteil werden laße, deren wahre Bedeutung dieser aber „nicht von ferne" ahne (!). — Diese Darstellung reicht, wie man sieht, weit über den Parmenides hinaus, es soll aber hier darauf nur insoweit eingegangen werden als die Einkleidung des Parmenides in Frage kommt. Natorp selbst bemerkt (S. 219), es könne gegen seine Ansicht bedenklich stimmen, daß die falsche Lehre durch Sokrates vertreten sein soll, während Zenon und Parmenides an Platons Stelle stehen, er meint aber dieses Bedenken, allerdings durch eine sehr künstliche Combination, überwinden zu können. Allein abgesehen davon daß für diese Com-

bination nicht die Spur eines positiven Anhaltspunktes gegeben ist, erfüllt sie nicht einmal ihren Zweck. Denn da Sokrates, wie Natorp selbst hervorhebt, bei Platon sonst immer die echte Ideenlehre vertritt, so war gerade Er und nur Er dazu berufen ein Mißverständniß dieser Lehre aufzuklären, und es konnte nur neue Verwirrung stiften, wenn nun wieder Sokrates als Vertreter des „grotesken Mißverständnißes" und Parmenides als Besitzer der echten Lehre dargestellt werde. Die Einkleidung des Werkes müßte daher selbst auf Grund der Natorp'schen Suppositionen als ein schwerer Mißgriff bezeichnet werden. Endlich aber und über allem: ist es wol denkbar, daß Platon ein Gespräch verfaßt habe zu dem Ende, seinem Meister, sei es auch in deßen jugendlicher Unreife, ein grobes Mißverständniß seiner Lehre in den Mund zu legen und ihm dann eine „demütigende Abfertigung" zukommen zu laßen?

So füren denn alle diese Theorien zuletzt auf irgend eine Unmöglichkeit hinaus, und es dürfte sich daher empfehlen den Versuch zu machen, ob nicht ein beßeres Ergebniß zu erzielen ist, wenn man mit Beiseitelaßung aller Künstelei, schlicht und einfältig — ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως — die Dinge nimmt wie sie sich dem unbefangenen Auge darstellen, wenn man also darauf verzichtet die Gesprächsteilnemer zu Vertretern fremder oder mißverstandener Lehren zu machen, und vielmehr von der Voraussetzung ausgeht, daß es sich in dem Werke wirklich um eine Auseinandersetzung zwischen Sokrates-Platon einerseits und Parmenides-Zenon andererseits d. h. um eine Auseinandersetzung zwischen der platonischen und der eleatischen Lehre handelt. Dieser Versuch soll im folgenden unternommen werden.

b) Versuch einer Lösung.

Die Frage, ob Sokrates in seiner frühesten Jugend mit Parmenides eine persönliche Begegnung gehabt hatte oder nicht, ist für das Verständniß unseres Werkes ohne Belang und nur für die Entscheidung über die Echtheit desselben von einer gewißen, allerdings mehr scheinbaren als wirklichen Bedeutung. Wenn nämlich jene Begegnung wirklich stattgefunden hat, so könnten die schon erwähnten Verweisungsstellen im Theätet und Sophisten

sich auf diesen geschichtlichen Vorgang beziehen und müßten nicht notwendig als Zeugniße für die Echtheit des Werkes gelten. Daß nun die chronologischen Verhältniße für die Geschichtlichkeit einer solchen Begegnung sehr ungünstig liegen wurde schon bemerkt. Hier aber handelt es sich darum, was aus dem Werke selbst über diese Frage zu ersehen ist. In dieser Hinsicht zeigt schon die flüchtigste Betrachtung daß ein Gespräch wie das vorliegende in Wirklichkeit nicht gefürt werden konnte. Denn dasselbe beruht auf einem besonders kunstvollen bis in die kleinste Einzelheit berechneten Plane, so daß die einzelnen Glieder vom ersten bis zum letzten sich wechselseitig bedingen und nichts dem Zufall überlaßen ist; das Gespräch kann daher unmöglich, wie es sich den Anschein giebt, ein improvisirtes sein. Überdieß sagt uns der Verfaßer in der Einleitung so deutlich wie möglich, daß wir alles andere eher zu erwarten haben als einen historischen Bericht. Denn wenn schon ein Gespräch dieses Inhaltes nicht gefürt werden kann, so kann es noch weniger durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt und mehrere Jarzehnte lang im Gedächtniß behalten werden, und am wenigsten endlich ist der Pferdezüchter Antiphon der Mann, um ein solches Gespräch nach einigen Jarzehnten aus dem Stegreif zu wiederholen. All dieß ist so klar, daß es schwer zu begreifen ist wie man Vermutungen und Berechnungen aufstellen konnte um die mündliche Überlieferung des Gespräches zu erklären. Für den unbefangenen Betrachter wird es vielmehr außer Zweifel stehen daß das Werk eine freie Erfindung ist.

Das Gespräch beginnt mit einer Unterredung zwischen Sokrates und Zenon über eine von dem letzteren verfaßte Schrift, welche nach seiner eigenen Aussage dazu bestimmt war den Satz des Parmenides zu verteidigen daß das All Eines sei. Wir sind hiemit auf den Boden der reinen eleatischen Lehre versetzt. In den Einwendungen des Sokrates gegen Zenon tritt ihr die platonische Ideenlehre gegenüber; während Zenon behauptet daß die Anname einer Vielheit des Seienden einen Widerspruch in sich schließe, meint Sokrates auf Grund der Ideenlehre die Vielheit der Erscheinungsdinge ganz gut erklären zu können. Dennoch ist, wie Sokrates selbst darlegt, diese Lehre noch unvollendet.

Als feststehend gelten ihm folgende drei Sätze (p. 129 A): 1) daß es für die Qualitäten der Erscheinungsdinge besondere an sich seiende Ideen giebt, 2) daß die Erscheinungsdinge ihre Qualitäten durch Teilhabung an diesen Ideen erlangen, 3) daß ein Erscheinungsding an entgegengesetzten Ideen teilhaben kann. Für ungelöst und einer Lösung bedürftig erklärt er dagegen die Frage, ob auch die Ideen selbst und im besonderen ob auch entgegengesetzte Ideen mit einander Gemeinschaft haben können.

Dieß ist der Punkt an welchem Parmenides in die Erörterung eintritt, während Zenon endgiltig aus derselben scheidet. Schon dieser Umstand läßt erkennen daß hier das Gespräch eine bedeutungsvolle Wendung nimmt. Der bisherige Verlauf desselben läßt sich in zwei Punkte zusammenfaßen. Fürs erste treten die eleatische und die platonische Lehre einander zunächst nur als Gegensätze gegenüber, ohne daß auf irgend einen gemeinsamen Gedanken beider hingedeutet würde, und fürs zweite ist zunächst die eleatische Lehre, wenigstens scheinbar, vollständig überwunden. Hieraus ergiebt sich von selbst, was das Eintreten des Parmenides in das Gespräch zu bedeuten hat. Wenn an Stelle des unterlegenen Schülers der Meister selbst das Wort ergreift, so kann dieß vernünftiger Weise nur den Sinn haben daß er seiner bedrängten Sache zu Hilfe kommen will. Er tut dieß aber vorerst nur auf indirectem Wege, indem er nachweist daß die Ideenlehre, welche Sokrates an Stelle der eleatischen setzen wollte, vorläufig selbst noch auf schwachen Grundlagen ruht.

Wenn wir uns die von Parmenides gegen die Ideenlehre erhobenen Bedenken übersichtlich vergegenwärtigen, so knüpfen sich daran zwei Bemerkungen. Fürs erste wird durch sie *der ganze Inhalt* der Ideenlehre in Frage gestellt. Sokrates ist sich weder darüber klar, von welchen Dingen es Ideen giebt, noch ob die Ideen etwas bloß gedachtes oder etwas substanzielles sind, noch endlich wie die Ideen sich zur Erscheinungswelt verhalten und ob überhaupt eine Beziehung zwischen beiden Welten möglich ist. Die ganze Lehre ist also noch im Fluß, im Werden begriffen. Die zweite Bemerkung ist die, daß Parmenides sich nicht auf den Standpunkt irgend einer Schule stellt, sondern daß seine Einwendungen aus der Sache selbst hervorgehen, ohne daß es

dazu eleatischer oder megarischer oder anderweitiger Voraussetzungen bedürfte. Ja die wichtigste dieser Einwendungen ist gerade diejenige, die sich dem Betrachter der Ideenlehre sofort aufdrängen muß. Die wichtigste Einwendung ist nämlich nicht die des „dritten Menschen", auf welche eine Antwort unschwer zu geben war und von Platon (im zehnten der Bücher vom Staate) auch gegeben wurde, sondern es ist die Frage nach dem Verhältniß der Ideen zur Erscheinungswelt, auf welche Platon niemals eine endgiltige Antwort gegeben hat. Denn wenn die Anname einer Ideenwelt mehr sein soll als eine unnütze Verdoppelung der Erscheinungswelt, so ist es unerläßlich zu fragen, wie die beiden Welten sich zu einander verhalten und auf einander wirken. Dieß kann nicht besser erläutert werden als durch einen vergleichenden Hinweis auf die eleatische Lehre. Mit der Anname eines idealen Seins waren die Eleaten Platon vorangegangen, das Problem aber, wie dieses ideale Sein sich zum Sein der Erscheinungsdinge verhalte, hatten sie sich dadurch vom Halse geschafft daß sie das Sein der letzteren einfach leugneten. Mit anderen Worten: sie hatten das Problem zu lösen geglaubt, indem sie davor die Augen verschloßen, und hatten dadurch ihren an sich sehr bedeutungsvollen Grundgedanken völlig unfruchtbar gemacht. Diesen Fehler hat Platon vermieden. Er geht wie die Eleaten von der Anname eines idealen Seins aus, aber er leugnet darum nicht das Sein der Erscheinungsdinge, und daraus ergiebt sich für ihn unmittelbar die Notwendigkeit zwischen diesem und jenem Sein eine Beziehung herzustellen. Demnach ist die Frage, wie wir uns das Verhältniß zwischen Idee und Erscheinung zu denken haben, so zu sagen in demselben Augenblick mit der Ideenlehre geboren, und Platon konnte gar nicht anders als ihr von Anfang an sein eifrigstes Nachdenken widmen. Der unbefangene Betrachter wird daher nicht zweifeln, daß alle Bedenken, welche Parmenides wider die Ideenlehre erhebt, das Ergebniß von Platons eigenem Denken sind. Wenn Überweg (Untersuchungen S. 180) dagegen einwendet, daß der Urheber einer Theorie auf derlei grundstürzende Einwürfe nicht zu verfallen „pflegt", so kann man mit beßerem Rechte behaupten daß jeder ernsthafte Denker, auch wenn er noch lange kein Platon ist, gerade dann wenn er eine neue Theorie

aufstellt, sich auf das eifrigste bemühen wird die ihr entgegenstehenden Bedenken aufzuspüren und gewißenhaft zu würdigen.[1])

Ist das bisher gesagte richtig, so folgt daraus, daß wir im ersten Teile des Parmenides die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen unentwickelten, fast embryonischen Gestalt vor uns haben wie sie in Platons Geiste zuerst ans Licht trat, und damit stimmt es trefflich zusammen daß Sokrates als ein dem Knabenalter nahestehender Jüngling und als ein zwar reichbegabter aber noch ungeübter Denker dargestellt wird. Freilich aber ergiebt sich dann die Frage, was Platon veranlaßte, uns gerade diejenige Lehre welche die Grundlage seines Gedankenbaues bildete, in so unfertiger Gestalt vorzulegen. Die Antwort erhalten wir durch den Mund des Parmenides. Wie groß auch die Schwierigkeiten der Ideenlehre seien, so darf auf diese Lehre doch nicht verzichtet werden, weil dieß gleichbedeutend wäre mit dem Verzicht auf Denken und Erkennen. Die Aufgabe des philosophischen Denkens kann also nach Platons Auffaßung nicht darin bestehen, angesichts jener Schwierigkeiten die Ideenlehre fallen zu laßen, sondern die Schwierigkeiten zu überwinden, und zu diesem Ende müßen sie vor allem klar erkannt und dargelegt werden. Zu einer solchen Darlegung aber hatte Platon gegenüber der eleatischen Lehre noch besonderen Anlaß. Diese Lehre war der seinigen insoferne verwandt, als beide dem erscheinenden Sein ein ideales Sein entgegensetzten und dieses für das wahre Sein erklärten. Da nun die eleatische Lehre lebhaften Widerspruch und bittern Spott hervorgerufen hatte, war es für Platon von besonderer Wichtigkeit, zu zeigen daß die Schwierigkeiten seiner eigenen Lehre von ganz anderer Art waren als die der eleatischen. Die Eleaten hatten sich durch die Leugnung der Vielheit in Widerspruch gesetzt mit den Tatsachen der Erfarung. Dem gegenüber betonte Platon nachdrücklich, daß er neben der Einheit auch die Vielheit, neben der Idee auch die Erscheinung als seiend gelten ließ, daß also seine Lehre von jenem Widerspruch und Spott nicht betroffen wurde; zugleich aber wies er rückhaltlos darauf

[1]) Es sei bemerkt daß auch C. Bäumker in der S. 159 erwähnten Abhandlung sich durchaus nicht ablehnend gegen die Anname verhält, daß Platon selbst der Urheber des Argumentes vom „dritten Menschen“ sei.

hin, wie schwierig es sei das Sein der Vielheit mit dem der Einheit zu vermitteln. Dem zweiten Teile des Werkes blieb es vorbehalten zur Lösung dieser schwierigen Frage einen ersten Beitrag zu liefern oder mit anderen Worten: zu zeigen in welcher Weise der eleatische Grundgedanke modificirt werden mußte um zur Erklärung des Seienden brauchbar zu sein.

Bevor aber auf den zweiten Teil eingegangen wird, ist eine Bemerkung einzuschalten. Wenn man das Verhalten des Parmenides im ersten Teile des Gespräches aufmerksam verfolgt, so wird man nicht umhin können eine gewiße wenn auch in rücksichtsvoller Weise ausgedrückte Gegnerschaft desselben gegen Zenon wahrzunemen. Er spricht dem Sokrates seine Anerkennung dafür aus, daß er die Einseitigkeit der zenonischen Schrift gerügt habe, und dieß ist keineswegs nur ein Lob der kritischen Festigkeit des Sokrates sondern eine Zustimmung in der Sache selbst (p. 135 E). Vielleicht noch bezeichnender ist, daß Parmenides unter dem Schein der Anerkennung des zenonischen Verfarens dieses als unvollkommen und zur sicheren Auffindung der Wahrheit nicht ausreichend erklärt. Inwieweit dieser Zug auf geschichtlicher Überlieferung beruht, wird sich kaum mehr feststellen laßen, aber er entspricht vollständig der philosophischen Stellung des Parmenides in unserem Werke. Die eleatische Lehre, wie sie von Parmenides formulirt worden war, konnte nach zwei Richtungen weiter entwickelt werden. Man konnte entweder, wie Zenon getan hatte, aus dem Satze daß das All Eines sei, die Leugnung der Vielheit und Bewegung ableiten, und es läßt sich nicht bestreiten daß dieß die consequente Fortbildung des Grundgedankens war, wie denn auch Sokrates im Eingange des Gespräches erklärt daß die Behauptungen Zenons nur die Kehrseite des parmenideischen Gedankens seien. Man konnte aber den Gedanken auch so auffaßen, daß das All nicht unterschiedslose Einheit sondern nur von der Einheit beherrscht und durch sie gegliedert und geordnet sei. Diese Auffaßung entfernt sich allerdings einigermaßen von der vollen Strenge des eleatischen Grundgedankens, aber wir dürfen annemen daß Platon einige Berechtigung hatte sie dem Parmenides in den Mund zu legen, denn es scheint daß der geschichtliche Parmenides ihr näher gestanden hatte als der zenonischen

Auffaßung. Parmenides hatte, wie wir wißen, im zweiten Teile seines Gedichtes auch die Erscheinungswelt in Betracht gezogen und sie auf die Principien des Lichten und Dunkeln zurückgefürt, und wenngleich er erklärt daß es sich dabei nicht mehr um strenge Wißenschaft sondern um sterbliche Meinung handle, so ist doch schon durch die bloße Tatsache dieser Betrachtungen ausgedrückt, daß in einer Untersuchung des Seienden die Erscheinungswelt nicht übergangen werden dürfe. So ist es denn keineswegs undenkbar daß der in unserem Gespräche erkennbare leise Gegensatz zwischen Parmenides und Zenon einen geschichtlichen Hintergrund hatte. Wie dem aber auch sei, so ist gewiß daß der von Parmenides in unserem Werke vertretene Standpunkt mit der zenonischen Auffaßung des eleatischen Grundgedankens nicht vereinbar war.

Auf Grund der bisherigen Ausfürungen ergiebt sich das wenige was über den Verlauf des Gespräches noch zu sagen ist, nahezu von selbst. Wir müßen aber um das Verhältniß beider Teile des Werkes genau zu erkennen nochmals zum Ausgangspunkte des Streites zurückkehren. Sokrates hatte die eleatische Lehre deswegen bekämpft weil sie die Vielheit nicht zu erklären wiße, und hatte darzutun gesucht, daß eben dieß was die eleatische Lehre nicht vermöge, mit Hilfe der Ideenlehre leicht zu leisten sei. Die eleatische Lehre war also vorläufig durch die Ideenlehre zurückgedrängt. Nun aber tritt Parmenides in das Gespräch ein und weist nach daß die Zuversicht des Sokrates vorerst nicht begründet sei, da auch die Ideenlehre und zwar in allen ihren Teilen große Schwierigkeiten darbiete und daher ihr Bestand keineswegs gesichert sei. Die Lage der streitenden Teile zu Ende des ersten Abschnittes ist mithin die, daß keine der beiden Lehren sich zu behaupten wußte, das Ergebniß ist bis dahin nur ein negatives. Wenn also Parmenides, indem er an Zenons Stelle die Fürung des Gespräches übernam, seiner Lehre zu Hilfe kommen wollte, so hat er im ersten Teile dazu nur eine Vorarbeit geleistet, die eigentliche Ausfürung seiner Absicht werden wir erst im zweiten Teile zu suchen haben. Sein Ausspruch über die Unentbehrlichkeit der Ideen aber deutet darauf hin, daß die Hilfe nicht in einer einfachen Wiederherstellung der eleatischen

hin,
he
b
t

Parmenides.

170

Lehre sondern in einer Vermittelung zwischen dieser und der Ideenlehre bestehen soll.

Diese Erwartung wird durch den Verlauf des zweiten Teiles im vollen Umfang erfüllt. Was zunächst die eleatische Lehre betrifft, so genügt es auf die Worte hinzuweisen welche, wie vorher gezeigt wurde, den wahren Schluß der Antithesenreihe darstellen: „wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts“ (s. S. 152 f.). Diese Worte enthalten einerseits die denkbar nachdrücklichste Anerkennung, andererseits aber zugleich eine Einschränkung des eleatischen Grundgedankens, denn es ist damit zwar gesagt, daß das Seiende ohne Eins nicht zu denken ist, es ist aber nicht gesagt, daß das All Eins, oder was dasselbe ist, daß das Eins Alles ist. Nicht ebenso ausdrücklich ausgesprochen aber doch ebenso klar erkennbar ist das Verhältniß des zweiten Teiles zur Ideenlehre. Die Idee ist ihrem Wesen nach Eins und wird von Parmenides ausdrücklich als Eins bezeichnet (ἓν ὄν p. 131 A, ἓν ἄρα ὂν καὶ ταὐτόν p. 131 B). Der Einsbegriff ist mithin zugleich der Grundbegriff der Ideenlehre. Da es aber eine Vielheit von Ideen giebt, und da auch die Vielheit der erscheinenden Dinge nicht geleugnet werden kann, ist der Einsbegriff in der eleatischen Auffaßung zur Erklärung des Seienden nicht verwendbar, sondern er muß so modificirt werden daß er die Vielheit nicht ausschließt. Diese Modification vollzieht der zweite Teil des Werkes, und es wird nun völlig klar, wie enge sich der zweite Teil an den Ausgangspunkt der ganzen Erörterung d. h. an die zenonische Bestreitung der Vielheit anschließt. Die Vielheit, hatte Zenon gesagt, kann nicht sein, weil sie einen Widerspruch in sich schließt, und daraus folgt daß nur das Eine ist; die Vielheit, antwortet darauf der zweite Teil, muß gerade deswegen sein weil das Eins sein muß, denn ohne Vielheit wäre das Eins nicht Eins sondern nichts. Es vollzieht sich also tatsächlich im zweiten Teile des Werkes eine Vermittelung zwischen der eleatischen und der platonischen Lehre, jedoch so daß die Zukunft nicht jener sondern dieser gehört. Die eleatische Lehre hatte die Grundlage für eine vernünftige Weltanschauung geschaffen, indem sie den Einsbegriff zu Ehren brachte, sie hatte aber dadurch daß sie sich hartnäckig in diesen Begriff einspann, alle Entwickelungsfähigkeit verloren, daher

kann die Fülle des Seienden nicht durch die eleatische sondern nur durch die Ideenlehre begriffen werden.

Somit ist schließlich aus den Erörterungen im Parmenides die Ideenlehre, die anfangs so tief daniederzuliegen schien, siegreich hervorgegangen, und wenn Zeller in einer seiner ersten Untersuchungen über den Parmenides (Die Philos. der Gr., erste Aufl. I S. 359) den Zweck des Werkes dahin bestimmt, daß die eleatische Lehre vom Einen Sein durch dialektische Entwickelung ihrer Consequenzen in die Ideenlehre übergefürt werden solle, so kann man dem von Wort zu Wort beistimmen. Nur darf man nicht, wie Zeller wollte, damit den weiteren Gedanken verbinden, daß die im ersten Teile des Werkes gegen die Ideenlehre erhobenen Bedenken im zweiten Teile widerlegt sind und somit diese Lehre über alle Anfechtungen hinausgehoben ist. Für die Ideenlehre ist im Parmenides nur der Eine allerdings bedeutungsvolle Erfolg erreicht, daß der Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit aufgehoben und dadurch der schroffe Widerspruch zwischen Denken und Erfarung, an dem die eleatische Lehre krankte, wenigstens im Princip überwunden ist. Im übrigen aber behalten die von Parmenides ausgesprochenen Bedenken ihr volles Gewicht, und es blieb der Zukunft vorbehalten die Ideenlehre auszubauen und jene Bedenken zu beseitigen. Es ist schon bemerkt worden daß Platon diese Aufgabe auch in der Folge nicht vollständig gelöst hat.

Wenn nun die hier vertretene Auffaßung des Parmenides die richtige ist, so ist damit auch die Einreihung des Werkes in die Gesammtheit der platonischen Schriften gegeben. Der Parmenides enthält nach allem gesagten den ersten Versuch Platons, die Ideenlehre die ihm ursprünglich als ein Gebilde des dichterischen Schauens aufgegangen war, auf den Boden wißenschaftlicher Erkenntniß überzufüren; er bildet mithin einerseits die Einleitung zur ganzen dialektischen Behandlung der Ideenlehre, während er andererseits allen denjenigen Schriften nachzusetzen ist, in welchen die Ideenlehre noch im Gewande der Dichtung und des Traumes erscheint. Hieraus folgt vor allem daß der Parmenides dem Sophisten voranzustellen ist, in welchem einer der wichtigsten Punkte der Ideenlehre, nämlich das im Parmenides

angekündigte Problem der Gemeinschaft der Ideen zur Lösung gebracht ist. Da sich nun der Sophist als die unmittelbare Fortsetzung des Theätetos erweisen wird, so steht schon aus diesem Grunde die Priorität des Parmenides gegenüber beiden Werken fest, und es entfällt die Nötigung die in diesen Werken enthaltenen Rückverweisungen auf den Parmenides gewaltsamer Weise in Vorankündigungen umzudeuten. Es bleibt den nachfolgenden Untersuchungen vorbehalten zu zeigen, mit welcher Klarheit die Rückdeutung auf den Parmenides im Wortlaut jener beiden Stellen zum Ausdruck gebracht ist.

Andererseits ergiebt sich aus der hier vertretenen Auffaßung daß der Parmenides dem Phädros nachzusetzen ist. Im Phädros ist allerdings das Sein der Ideen als unzweifelhafte Tatsache hingestellt und es wird sogar der Rücken des Himmels als ihr Sitz bezeichnet. Allein die ganze Darstellung ist, wie Sokrates selbst uns sagt (p. 257 A), eine Dichtung und muß als solche der wißenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes vorhergehen. Die Sicherheit mit welcher Sokrates sie vorträgt, ist nicht die des überwundenen sondern die des noch nicht entstandenen Zweifels. — Eine ähnliche Erwägung gilt für den Kratylos: auch in diesem Werke wird die Ideenlehre vorerst nur als ein Traumgesicht bezeichnet (p. 439 C), womit die Priorität desselben gegenüber dem Parmenides festgestellt ist. Allein die beiden Werke stehen zu einander noch in einer anderen Beziehung. Beide nämlich sind in einem überwiegenden Teile ihres Inhaltes von jener eigentümlichen Darstellungsweise beherrscht, welche Platon im Parmenides als die Weise des geschäftigen Spieles, des *πραγματειώδης παιδιά* bezeichnet. Die weitausgesponnenen haarsträubenden Etymologien im Kratylos und die nicht minder weitausgesponnenen und haarsträubenden Beweisfürungen im Parmenides stehen in dieser Hinsicht auf gleicher Stufe. Der Zweck des Verfarens ist in beiden Werken derselbe: es handelt sich um eine Satire gegen die Sophisten und Eristiker, welchen Platon zeigen will, daß er ihre Waffen so gut zu füren weiß wie sie selbst und daß er namentlich auch der Kunst mächtig ist Satz und Gegensatz mit gleicher Fertigkeit zu beweisen. Eine Probe dieser Kunst hatte Platon schon im Protagoras (c. 26—31) gegeben, wo Sokrates

einem Gedichte des Simonides unmittelbar hinter einander zwei direct entgegengesetzte Auslegungen giebt. Ebenso fürt er im Kratylos die Wörter zuerst auf die allgemeine Bewegung und dann auf den allgemeinen Stillstand der Dinge zurück. Zur höchsten Vollendung gesteigert ist diese Kunst in den Antithesen des Parmenides, wo nahezu in jedem Absatz zwei einander widerstreitende Behauptungen erwiesen werden.

Dieses Verfaren ist freilich nicht ganz unbedenklich. Ohne Zweifel war es ein wirksames Mittel zur Bekämpfung der Sophistik, zu zeigen wie wolfeil ihre Künste sind und wie leicht sie sich vervielfältigen laßen. Es ist aber nicht zu verkennen daß dieses übermütige Spiel mit Worten und Dingen auf die Dauer nicht nur ermüdet sondern auch verwirrt, denn Scherz und Ernst sind zuletzt schwer von einander zu sondern, wofür die Schicksale des Kratylos und Parmenides ein sprechendes Zeugniß liefern. Allein gerade die ausgedehnte Anwendung dieses Verfarens giebt den beiden Werken ihren besonderen Charakter, der sie nicht nur von den anderen Werken Platons scharf unterscheidet, sondern auch sie als zeitlich einander nahestehend kennzeichnet. Ein Schluß auf die Priorität des einen oder anderen Werkes kann freilich aus diesem Umstande nicht abgeleitet werden, denn sie stehen sich in dieser Hinsicht ziemlich gleich. Allein die Priorität des Kratylos ist schon durch den vorher angegebenen Grund erwiesen und wird sich noch klarer herausstellen, nachdem das Verhältniß des Parmenides zur Theätetos-Trilogie genau erkannt ist.

Theätetos.

Inhaltsübersicht.

Das Vorgespräch.

(c. 1.)

Den Eingang des Theätetos bildet ein kleines Vorgespräch, in welchem Platon uns nach Megara versetzt. Eukleides von Megara, der bekannte Hörer des Sokrates hat soeben den in einem Gefechte bei Korinth verwundeten und überdieß schwer kranken Theätetos, der vom Schlachtfelde nach Athen gebracht wird, eine Strecke weit begleitet und trifft nach seiner Rückkunft mit seinem Freunde Terpsion zusammen, dem er den Vorfall mitteilt. Beide rühmen die hervorragenden Eigenschaften des Verwundeten und beklagen daß das Leben des trefflichen Mannes in Gefar stehe, wobei Eukleides erzält daß Sokrates kurz vor seinem Tode mit dem heranwachsenden Theätetos ein philosophisches Gespräch gefürt und infolge desselben auf den Jüngling große Hoffnungen gesetzt habe. Da Terpsion den Inhalt des Gespräches zu erfaren wünscht, erwidert Eukleides, er könne es zwar nicht aus dem Gedächtniß wiederholen, doch besitze er eine genaue Niederschrift desselben, die er dem Terpsion wolle vorlesen laßen. Er habe nämlich den Bericht über das Gespräch von Sokrates selbst empfangen und sofort nach seiner Heimkunft aufgezeichnet, er habe ferner bei jedem seiner Besuche in Athen (*δσάκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην* p. 143 A) den Sokrates über diejenigen Stellen, deren er sich nicht mehr genau erinnerte, neuerlich befragt und danach seine Aufzeichnungen berichtigt, so daß diese nun das Gespräch nahezu vollständig enthalten. Eukleides fügt bei, daß er zur Vermeidung der lästigen Zwischensätze wie „da sagte ich“ „darauf

antwortete er“ und ähnlicher, das Gespräch nicht in der Form eines wiedererzälten aufgezeichnet sondern die Personen unmittelbar als redend eingefürt habe.

Das Hauptgespräch.

Einleitung und Fragestellung: Was ist Erkenntniß?

(c. 2 —7.)

Schauplatz des Gespräches ist die Vorhalle einer athenischen Ringschule. Sokrates trifft dort mit Theodoros aus Kyrene zusammen, der zu Athen Mathematik und verwandte Wißenschaften lehrt, und richtet an ihn die Frage, ob unter seinen Schülern sich Einer befinde, von dem dereinst rühmliche Leistungen zu erwarten seien. Theodoros bezeichnet als solchen den soeben inmitten einiger Freunde herantretenden Theätet, der zwar nicht schön von Erscheinung sei, vielmehr mit seiner Stumpfnase und den vortretenden Augen an Sokrates erinnere, der aber Seeleneigenschaften in sich vereinige, die sich selten zusammenfänden. Meist nämlich seien die mit Scharfsinn und gutem Gedächtniß begabten Menschen leidenschaftlich und unbeständig, die Bedächtigeren hingegen seien wieder träge zum Lernen und vergeßlich, Theätetos aber verbinde mit ungewöhnlicher Auffaßungsgabe eine wunderbare Gelaßenheit und Ausdauer. Dieses reiche Lob macht Sokrates begierig den Jüngling kennen zu lernen. Er eröffnet daher sofort mit ihm ein Gespräch und legt ihm nach einigen einleitenden Wechselreden die Frage vor: Was ist Erkenntniß?

Theätetos beantwortet die Frage zunächst damit, daß er eine Reihe verschiedener Erkenntniße aufzält: Erkenntniß sei Meßkunst, Rechenkunst, Sternkunde, auch die Schuhmacherkunst und jedes andere Handwerk. Sokrates hält ihm vor, daß er hiemit nur mehrere Arten der Erkenntniß angegeben, aber nicht das Wesen der Erkenntniß definirt habe. Da Theätetos zweifelt ob er im Stande sein werde eine solche Definition zu liefern, ermahnt ihn Sokrates gutes Mutes zu sein und seiner Leitung zu vertrauen, denn Sokrates sei der Sohn einer Hebamme und besitze als solcher die geistige Entbindungskunst. Sowie aber die Hebammen-

kunst nur von solchen Frauen geübt werde, die der Empfängniß und Geburt nicht mehr fähig seien, so vermöge auch Sokrates selbst keine Weisheit zu gebären, wol aber ans Licht zu bringen was andere in sich tragen, sowie auch eine echte Frucht von einer Scheinfrucht zu unterscheiden; er leiste jedoch seine Geburtshilfe nicht Frauen sondern Männern, und nicht dem Leibe sondern der Seele. So möge denn Theätetos ihm vertrauen, ihm aber auch nicht zürnen, wenn etwa das geborene sich als Scheinfrucht erweisen sollte.

Erste Definition: Erkenntniß ist Wahrnemung.

(c. 8—30.)

A) Zurückfürung dieser Definition auf die Lehren des Protagoras und Herakleitos. (c. 8—15.)

Durch diese Worte ermutigt erklärt Theätetos, es scheine ihm daß der Erkennende dasjenige wahrneme was er erkenne, er sei daher für jetzt der Ansicht, daß Erkenntniß nichts anderes sei als Wahrnemung (*οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις* p. 151 E). Diese Definition, meint Sokrates, sei nicht zu verachten, sie sage mit anderen Worten dasselbe, was Protagoras durch den Satz ausdrücke: daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, sowol des Seins der seienden wie des Nichtseins der nichtseienden — und dieser Satz sei wiederum der Ausfluß der von Herakleitos und Empedokles sowie überhaupt von allen Weisen außer dem Parmenides vertretenen Lehre, wonach niemals irgend etwas *sei* sondern alles immer nur *werde*. Sokrates erläutert dieß in folgender Weise. Es pflegt vorzukommen daß beim Wehen eines Windes den einen Menschen friert, den andern nicht, daß also ein und derselbe Wind von dem Einen als ein kalter, von dem Andern als ein nichtkalter empfunden wird. Nach Protagoras darf man nun nicht sagen, der Wind selbst sei kalt oder nicht kalt, sondern er sei für den frierenden kalt, für den nichtfrierenden nicht kalt, denn jenem Satze zufolge *sind* für jeden Menschen die Dinge das, als was sie ihm erscheinen. Zu demselben Ergebniß fürt die von Theätetos aufgestellte Definition. Denn wenn die Wahrnemung Erkenntniß ist, so

muß sie allemal das Seiende kundgeben (*τοῦ ὄντος ἀεί ἐστιν* p. 152 C) und frei von Irrtum (*ἀψευδές*) sein. Folglich müßen nach dieser Definition die Dinge dasjenige auch wirklich *sein*, als was sie wahrgenommen werden oder als was sie erscheinen, denn Erscheinen und Wahrgenommenwerden ist, wenigstens in Hinsicht auf das Warme und alles derartige (*ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις* p. 152 C), eines und dasselbe. Damit aber ist zugleich ausgesprochen, daß es ein an sich seiendes Wesen und eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge nicht giebt, daß vielmehr alles auf Bewegung, Veränderung und Vermischung beruht, daß es mithin kein *Sein* sondern nur ein *Werden* giebt — was eben die Lehre des Herakleitos und Empedokles ist. Denn die Wahrnemung wechselt unaufhörlich, nicht nur von einem Menschen zum anderen sondern auch bei demselben Menschen von einer Stunde zur anderen; was mir jetzt groß, weiß oder warm erscheint, das wird einem Anderen und zu anderer Zeit auch mir selbst wieder anders erscheinen. Demnach kann dasjenige was wir an den Dingen wahrnemen, z. B. die weiße Farbe nicht an sich selbst etwas sein, noch kann es in den Dingen selbst und zwar weder im wahrnemenden Subject noch in dem wahrgenommenen Object seinen Sitz haben, sondern es kann erst aus dem Zusammentreffen beider als etwas zwischen ihnen liegendes und für jedes von beiden besonders entstehen (*μεταξύ τι, ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός* p. 154 A). Denn wäre das Ding das mir weiß erscheint, an sich selbst ein weißes Ding, so könnte es nicht dadurch daß es auf einen anderen Beschauer trifft, aufhören weiß zu sein, und wäre umgekehrt das Weißsehen eine Eigenschaft meines Auges, so könnte es diese nicht dadurch verlieren daß ihm ein anderes Object gegenübertritt.

Diese Theorie verwickelt uns freilich nach anderer Seite in große Schwierigkeiten. Folgende drei Sätze nämlich müßen wol als feststehend gelten:

1) Solange ein Ding sich selbst gleichbleibt, kann es an Zal wie an Masse weder mehr noch weniger werden.

2) Ein Ding dem nichts hinzugesetzt und nichts weggenommen wird, vermehrt und vermindert sich nicht sondern bleibt sich gleich.

3) Ein Ding das sich nicht geändert hat, kann unmöglich nachher etwas sein was es vorher nicht war.

Wenn wir nun aber sechs Würfel gegen vier Würfel halten, so werden wir sagen, die ersteren seien mehr und zwar genau um die Hälfte mehr als die letzteren; wenn wir hingegen sechs Würfel gegen zwölf Würfel halten, werden wir sagen, die ersteren seien weniger und zwar genau halb so viel als die letzteren. Dieselben sechs Würfel sind also ohne ihre Zal geändert zu haben zuerst ein Mehr und dann ein Weniger. Ebenso kann ich Sokrates, der ich heute größer bin als Theätetos, nach Jaresfrist, wenn dieser inzwischen entsprechend gewachsen ist, kleiner sein als er, obgleich meine Gestalt sich nicht geändert hat; ich bin also nach Jaresfrist was ich vorher nicht war, ohne doch etwas anderes geworden zu sein als ich war. Ähnlicher Beispiele, fügt Sokrates hinzu, giebt es unzälige, und wenn wir sie mit den vorhin aufgestellten drei Sätzen vergleichen, so scheint es, daß diese drei Sätze in unserer Seele mit sich selbst in Widerstreit geraten (*μάχεται αὐτὰ αὐτοῖς ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ* p. 155 B).

Theätetos spricht über das eben gehörte seine lebhafte Verwunderung aus, und dieß veranlaßt den Sokrates ihm die Geheimniße *(μυστήρια)* der von Protagoras oder vielmehr von verschiedenen berühmten Männern (*ἀνδρός, μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν ὀνομαστῶν* p. 155 D) aufgestellten Lehre noch genauer auseinanderzusetzen. Diese Lehre, sagt er, beruhe auf dem Satze, daß das All nichts anderes sei als Bewegung. Die Bewegung sei zwar äußerst mannigfaltig, sie habe aber zwei Grundgestalten *(εἴδη)*: das Wirken und das Leiden, und aus dem Zusammentreffen beider entstehe allemal ein Zwillingserzeugniß *(ἔκγονα δίδυμα)*: das Wahrnembare einerseits und die Wahrnemung andererseits *(τὸ μὲν αἰσθητόν, τό δὲ αἴσθησις)*, welche letztere immer zugleich mit dem Wahrnembaren erzeugt werde. Wenn also das Auge mit einem gewißen Gegenstande zusammentrifft und daraus etwa die Wahrnemung der Weiße entsteht, so findet folgender Doppelvorgang statt. Durch die beiderseitigen Bewegungen und inmitten der bewegten Dinge (*μεταξὺ φερομένων* p. 156 D) wird einerseits das Auge mit Sehen erfüllt, und wird dadurch zwar nicht zum Sehen an sich, wol aber zum sehenden Auge (*οὐτι ὄψις ἀλλ' ὀφθαλμὸς ὁρῶν* p. 156 E); andererseits wird das Ding mit Weiße erfüllt und wird dadurch zwar nicht zur Weiße an sich, wol aber zu einem weißen Ding,

es sei Holz oder Stein oder was immer *(οὐ λευκότης ἀὐ ἀλλὰ λευκόν)*. Das wirkende ist also für sich allein kein wirkendes und das leidende für sich allein kein leidendes, sondern Wirken und Leiden entstehen erst aus dem Zusammentreffen beider, und was das eine Mal ein wirkendes ist, kann beim Zusammentreffen mit einem anderen Ding ein leidendes sein. Man darf daher nicht von einem Sein noch von einem Beharrenden in den Dingen, sondern nur von einem werdenden, gewirkten, vergehenden und veränderten sprechen. Eben dieß gilt nicht nur von den Einzelwahrnemungen *(κατὰ μέρος)* sondern auch von einer Mehrheit zusammengefaßter Wahrnemungen *(περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων)*, die man als einen Menschen oder Stein oder sonst als ein Lebewesen oder eine Gattung bezeichnet.

Man könnte nun freilich einwenden, daß nach dieser Theorie den Wahrnemungen der Kranken und Wahnsinnigen, den Einbildungen der Träumenden und allen Sinnestäuschungen dieselbe Giltigkeit zukomme wie den Wahrnemungen der Gesunden und Wachen, weil sie alle auf dieselbe Weise entstehen und weil wir, wie man sagt, nicht einmal ein zuverläßiges Kennzeichen haben um Traum und Wachen von einander zu unterscheiden. Damit aber werden die Vertreter dieser Theorie sich nicht für widerlegt halten. Denn, werden sie sagen, da nach unserer Theorie die Wahrnemung ein Product zweier Factoren, eines Subjectes und eines Objectes ist, muß sie notwendig eine andere werden, wenn einer der beiden Factoren ein anderer wird. Wenn also ein und derselbe Wein dem gesunden Sokrates süß, dem kranken Sokrates bitter schmeckt, so kommt dieß einfach daher, daß der gesunde Sokrates ein anderer ist und daher auch anders empfinden muß als der kranke. Das aber ändert nichts daran sondern bestätigt vielmehr, daß sowol die Wahrnemung wie die wahrgenommene Qualität erst durch das Zusammentreffen zwischen Subject und Object entstehen, daß also erst im Augenblick dieses Zusammentreffens der Wein zu einem süßen oder bitteren und der Trinkende zu einem süß oder bitter Schmeckenden wird; denn der Wein bedarf um süß oder bitter zu schmecken einer wahrnemenden Zunge, und ebenso bedarf der Wahrnemende für seine Wahrnemung eines Objectes, da er sonst kein Wahrnemender ist. Da

mithin die Dinge nicht an und für sich sondern nur in Beziehung auf einander sind was sie sind, oder vielmehr werden was sie werden, so kann für jeden Einzelnen nur seine eigene Wahrnemung und nicht die eines Anderen wahr sein; er allein ist auf Grund derselben Richter *(κριτής)* über das was ist und nicht ist, seine Wahrnemung kann ihn niemals täuschen und muß daher Erkenntniß sein. So zeigt sich denn, daß sowol der Satz des Protagoras wie die heraklitische Lehre vom Fluß aller Dinge mit der von Theätetos gegebenen Definition der Erkenntniß in Eins zusammenfallen (*εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκεν* p. 160 A). — Hiemit wäre, sagt Sokrates, das Kindlein des Theätetos mit Mühe an das Licht gebracht, und nun sei zu untersuchen ob es des Auferziehens wert sei.

B) Kritik der protagoreischen Lehre. (c. 16—28.)

1) Verteidigung dieser Lehre gegen unzulängliche Einwendungen. (c. 16—20.)

Der eben entwickelten Lehre, färt Sokrates fort, könnte man zunächst entgegenhalten, daß ihr zufolge das Schwein und der Affe ebenso gut als ein Maß der Dinge gelten müßten wie der Mensch, denn Wahrnemungen haben auch die Tiere. Ferner aber, wenn für jeden dasjenige wahr und unfehlbar sei was er sich vermöge seiner Wahrnemung vorstelle (*ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ* p. 161 D), so sei Ein Mensch so weise wie der andere und Protagoras um nichts weiser als die übrigen, und es wäre nicht nur töricht den Unterricht des Protagoras mit vielem Gelde zu bezalen, sondern überhaupt sinnlos die Meinung eines anderen widerlegen zu wollen. — Allein, meint Sokrates, Protagoras oder auch ein anderer, der für ihn einträte, würde hierauf vermutlich erwidern, daß man mit derlei Reden wol auf den großen Haufen wirken könne, der es für etwas schreckliches halte daß der Mensch nicht weiser sein solle als das Tier; bewiesen aber werde durch solche Reden gar nichts.

Sokrates bringt daher eine andere Einwendung vor. Wenn wir, fragt er, eine fremde Sprache sprechen hören, oder wenn ein des Lesens unkundiger etwas geschriebenes sieht, sind auch

diese Wahrnemungen Erkenntniß? und werden wir demnach verstehen, was wir auf diese Weise hören und sehen? Theätet antwortet, daß wir dasjenige was wir hören und sehen, nämlich die Höhe und Tiefe der Laute, die Gestalt und Farbe der Schriftzeichen auch verstehen werden; was aber die Sprache oder Schrift bedeute, das werden wir weder verstehen noch wahrnemen.

Sokrates läßt die Antwort gelten, damit, wie er sagt, dem Theätetos der Mut wachse, und bringt ein anderes Bedenken vor. Man pflegt, sagt er, eines gesehenen Dinges sich zu erinnern, auch wenn man es nicht mehr sieht. Wenn nun Wahrnemung und Erkenntniß eines und dasselbe *(ταὐτόν)* sind, so muß mit der Wahrnemung auch die Erkenntniß aufhören, und so kommt man zu dem seltsamen Ergebniß, daß man sich eines Dinges erinnert obgleich man es gar nicht kennt. — Theätetos ist geneigt diesem Bedenken gegenüber seine Definition der Erkenntniß fallen zu laßen, Sokrates aber bemerkt, daß diese hiemit noch keineswegs gründlich widerlegt sei, sowie überhaupt er und Theätetos sich in dem bisherigen Streite nicht als rechte Philosophen sondern nur als Rechthaber *(ἀγωνισταί* p. 164 C) betragen hätten. Durch bloße Worthascherei könne man aber den Theätetos noch weit mehr in die Enge treiben, wie wenn man ihm etwa ein Auge mit der Hand verdeckte und ihm dann die unentrinnbare Frage *(ἄφυκτον ἐρώτημα)* vorlegte, ob er mit dem verdeckten Auge seinen Mantel sehe. Er würde antworten, daß er ihn zwar mit dem freien, aber nicht mit dem verdeckten Auge sehe, und daraus könnte man dann folgern, daß es möglich sei ein Ding zugleich zu sehen und nicht zu sehen, was nach der Voraussetzung bedeuten würde, daß man es zugleich kenne und nicht kenne.

Protagoras nun, färt Sokrates fort, würde vermutlich alle unsere bisherigen Einwendungen ziemlich geringschätzig behandeln. Er würde hinsichtlich der Einwendung aus der Erinnerung vielleicht antworten, daß die Erinnerung an einen empfangenen Eindruck ein ganz anderer Zustand *(πάθος)* sei als der Eindruck selbst. Er würde vielleicht auch den Satz unbedenklich finden, daß es möglich sei ein Ding zugleich zu kennen und nicht zu kennen, und würde uns auffordern ohne Umschweife auf die Hauptsache loszugehen und nachzuweisen, daß es unrichtig sei daß in

jedem Menschen besondere, ihm allein *(μόνῳ ἐκείνῳ)* eigentümliche Wahrnemungen und Erscheinungen entstehen. Ganz besonders aber würde er sich wol dagegen verwahren, daß durch seine Lehre der Unterschied zwischen Weisen und Unweisen aufgehoben werde. Allerdings, würde er vermutlich sagen, sei für jeden dasjenige wahr was ihm erscheine, denn man könne weder das nichtseiende vorstellen noch überhaupt die Dinge anders vorstellen als nach dem Eindruck den man empfange (*ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχῃ* p. 167 A). Die Vorstellung des Einen könne also niemals *wahrer*, wol aber könne sie *beßer* sein als die des Anderen. Wenn ein und derselbe Wein dem Gesunden süß, dem Kranken bitter schmecke, so seien freilich beide Vorstellungen gleich wahr, die des Gesunden aber sei die beßere. Sache des Weisen nun sei es, zu bewirken daß an Stelle der schlechteren Vorstellungen beßere treten, und zwar sei hiezu in Ansehung des Leibes der Arzt, in Ansehung der Seele der Sophist berufen, dem darum auch gebüre von seinen Schülern reichliche Zalung zu empfangen. Eben dasselbe gelte für die Staaten. Auch für jeden Staat sei dasjenige schön und gerecht, was ihm so erscheine und von ihm dafür erklärt werde, aber auch hier sei es Sache des Weisen, zu bewirken daß anstatt des verderblichen das zuträgliche als gerecht angesehen werde. So seien denn die Sätze, daß kein Mensch falsches vorstelle und daß dennoch der Eine weiser sei als der Andere, sehr wol mit einander vereinbar und beide richtig. Wenn aber Sokrates glaube dieß widerlegen zu können, so möge er ernste Gründe vorbringen und nicht darauf ausgehen durch Wortstreit und Scheingründe seinen Gegner zu übervorteilen. — Dieß ist es, schließt Sokrates, was ich nach meiner geringen Kraft zur Unterstützung des Protagoras beizubringen weiß; er selbst aber, wenn er noch lebte, würde seine Sache wohl noch trefflicher füren.

2) Widerlegung der protagoreischen Lehre. (c. 21—28.)

In der nun folgenden Prüfung der protagoreischen Lehre tritt auf die Bitte des Sokrates an Theätets Stelle Theodoros in das Gespräch ein, damit man ihnen nicht vorwerfen könne daß sie der Sache des Protagoras nur einen Knaben zum Verteidiger bestellt hätten. Im Gespräche mit Theodoros fürt nun Sokrates folgendes aus.

Es ist die allgemeine Überzeugung der Menschen, daß nicht alle in allen Dingen gleich einsichtig sind, sondern jeder hält in gewißen Dingen sich selbst für einsichtiger als die anderen, in anderen Dingen wieder die anderen für einsichtiger als sich selbst. Dieß zeigt sich namentlich in schwierigen Lebenslagen wie in Krankheiten, in Kriegs- oder Seegefaren, wo jeder sich willig demjenigen unterordnet, der das Wißen *(εἰδέναι)* in diesen Dingen vor den übrigen voraus hat. Darüber also daß es Weisheit und Unweisheit giebt, sind die Menschen einig, und ebenso darüber daß die Weisheit im richtigen Denken *(ἀληθὴς διάνοια* p. 170 B), die Unweisheit in der falschen Vorstellung besteht. Hiemit aber kommt der Satz des Protagoras in das größte Gedränge. Denn die Tatsache daß viele Menschen die Vorstellung eines anderen für falsch halten, muß Protagoras selbst zugeben. Wie sollen wir uns nun zu der für falsch erklärten Vorstellung verhalten? Sollen wir sagen, daß sie für den Vorstellenden selbst richtig, für die anderen Menschen aber falsch ist? Aber noch mehr! Protagoras selbst muß auf Grund seines eigenen Satzes die Meinung aller derjenigen als richtig gelten laßen, welche diesen Satz für falsch erklären, er muß also nicht nur zugeben daß sein Satz für alle diese nicht gilt, sondern auch daß er für ihn selbst nicht gilt, da gerade seinem Satze zufolge diese Anderen nicht irren können, sondern ihre Vorstellungen immer wahr sind. So hebt dieser Satz sich selbst auf.

Der Satz des Protagoras muß also zum mindesten eine Einschränkung erfaren und wird vielleicht am besten in der Gestalt bestehen können, die wir ihm in unserer Verteidigung des Protagoras gegeben haben (*ἦ ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν βοηθοῦντες Πρωταγόρᾳ* p. 171 D). In Hinsicht auf das warme, trockne, süße und alles derartige, also in Hinsicht auf dasjenige was wir durch die Sinne wahrnemen, sollen für jeden die Dinge *sein* was sie ihm scheinen; in Hinsicht auf Gesundheit und Krankheit aber muß man zugeben, daß nicht jeder weiß was ihm frommt, sondern daß hierin der Eine dem Andern überlegen ist. Ebenso in politischen Dingen. Niemand wird behaupten, daß in Hinsicht auf dasjenige was dem Staate nützt oder schadet, jeder Staat immer das rechte trifft; in diesen Dingen also muß man zugeben, daß Ein Staat

dem anderen und innerhalb desselben Staates Ein Ratgeber dem anderen an Wahrheit überlegen sei (*διαφέρειν πρὸς ἀλήθειαν* p. 172 A). Wenn es sich aber nicht um Nutzen und Schaden sondern um dasjenige handelt was als schön und häßlich, gerecht und ungerecht, fromm und unfromm anzusehen ist, soll in jedem Staate dasjenige gelten was er selbst dafür erklärt, denn diese Dinge haben, wie man behauptet, nicht von Natur aus ihr Wesen, sondern werden erst durch die allgemeine Meinung festgestellt. Diese Ansicht, fügt Sokrates hinzu, wird auch von solchen geteilt, die sonst nicht in allen Stücken der Lehre des Protagoras folgen.

Hier wird die Verhandlung durch eine Episode unterbrochen. Sokrates bemerkt zu Theodoros, sie gerieten mit ihren Reden von Einer Erörterung in die andere, worauf Theodoros erwidert, sie hätten ja Muße genug dazu. Dieß giebt dem Sokrates Anlaß, das Leben der Philosophen, die in Muße ihre wißenschaftlichen Forschungen treiben, mit dem der Rhetoren und Politiker zu vergleichen, die in Wahrheit nur ein Sklavenleben füren. Der Philosoph, sagt er, wird sich freilich in Angelegenheiten des täglichen Lebens oft genug ungeschickt anstellen und dadurch Gelächter erregen, das aber kommt daher daß eigentlich nur sein Leib im Staate weilt, während seine Seele die Höhen und Tiefen des Weltalls durchmißt und das Wesen der Dinge zu ergründen sucht. Der Philosoph wird daher alles dasjenige gering achten, dem man im gewöhnlichen Leben hohen Wert beilegt. Reichtum, Macht und vorneme Herkunft gelten ihm für nichtig, den Weg auf den Markt und das Rathaus kennt er nicht, von Abstimmungen und Walbewerbungen weiß er nichts, ja er weiß nicht einmal daß er von diesen Dingen nichts weiß. Diejenigen hingegen welche gerade um diese Dinge sich mit dem größten Eifer bemühen, stehen mit ihrem Treiben immer wie Knechte einem Herrn gegenüber, um deßen Gunst sie buhlen müßen, sei dieser Herr das versammelte Volk oder ein Gerichtshof oder die Zuhörerschaft eines Theaters. Und so kann es freilich dem Philosophen ergehen wie es dem Thales ergieng, der in die Betrachtung der Sterne vertieft und seines Weges nicht achtend in einen Brunnen fiel und deshalb von einer thrakischen Sklavin verspottet wurde. Dafür aber wird der weltkluge Mann wieder dort Gelächter erregen, wo es

sich nicht um Nichtigkeiten sondern um wahrhaft ernste Dinge wie um das Wesen der Regierungskunst oder um die Glückseligkeit und Bestimmung des Menschen handelt. Aber nicht von Sklaven wird ein solcher verlacht werden sondern von den Freien und Edeln, und wenn er auch in den kleinlichen Geschäften des Tages noch so gut Bescheid weiß, so wird er doch nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen wißen.[1]) — Theodoros stimmt eifrig zu und meint, die Verbreitung solcher Ansichten wäre wol geeignet den Frieden unter den Menschen zu fördern und das Böse zurückzudrängen. — Das Böse, erwidert Sokrates, kann nicht ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten entgegengesetztes geben, und da dieses nicht bei den Göttern wohnen kann, muß es unter der sterblichen Natur umherschweifen. Darum muß man auch trachten so schnell als möglich aus dem Hier in das Dort zu entfliehen, indem man sich bemüht Gott so ähnlich als möglich zu werden, und dieß wird erreicht, indem man durch Einsicht gerecht und fromm wird. Dieß zu wißen ist die wahre Weisheit und Tugend, dieß nicht zu wißen die wahre Torheit und Bosheit. Die Strafe der Bosheit aber ist nicht, wie die Leute meinen, Leibeszüchtigung und Tod, denn dem wißen die Übeltäter sich oft genug zu entziehen, sondern sie ist eine unentrinnbare und zwar die ärgste die den Menschen treffen kann: daß nämlich nach geendigtem Leben ihn nicht der von Übeln reine Ort aufnimmt, sondern daß er auf Erden als ein Böser im Bösen fortleben muß.

Nach dieser Abschweifung kehrt Sokrates zu seinem Gegenstande zurück. Wir haben vorhin, sagt er, den Satz des Protagoras zunächst dahin eingeschränkt, daß jeder Einzelne in Betreff seiner

---

[1]) Es ist mehrfach behauptet worden daß die Worte *ἀναβάλλεσθαι ἐπιδέξια ἐλευθέρως* (p. 175 E) nicht das sorglose Umhängen des Mantels bedeuten, sondern daß Platon damit sagen wollte, daß der von ihm geschilderte Unfreie auch nicht den Gesang eines freien Mannes anzustimmen wiße. Den Worten nach mögen beide Auslegungen zuläßig sein, dem Sinne nach ist es wol nur die erstere. Es ist ein besonders feiner und treffender Zug in dem von Platon entworfenen Bilde des politischen Strebers, daß dieser nicht einmal in seiner Kleidung und seinen Bewegungen frei ist sondern schon in seiner äußeren Erscheinung darauf bedacht sein muß, den ein- oder vielköpfigen Herrn, deßen Gunst er zu erschmeicheln hat, bei guter Laune zu erhalten.

Sinneswahrnemungen und jeder Staat in Betreff seiner Rechtsordnung (*περὶ τὰ δίκαια* p. 177 C) ein Maß sein soll, daß aber in Betreff des Guten und Nützlichen etwas anderes gelten muß. Jeder Nutzen aber ist eine Sache der Zukunft. Jene Einschränkung bedeutet daher eigentlich, daß in Ansehung künftiger Dinge nicht das Urteil jedes Einzelnen sondern nur das Urteil des Sachverständigen maßgebend sein kann. Wenn etwa ein Unkundiger behauptet daß ein gewißer Anlaß ihm Fieber verursachen werde, der Arzt aber behauptet das Gegenteil, so werden wir nicht sagen können daß beide recht haben, sondern wir werden hierin nur dem Arzte glauben. Dasselbe gilt von den Staaten. Auch der Staat will durch seine Anordnungen (*νομοθεσίαι*) den größtmöglichen Nutzen, also einen Erfolg für die Zukunft erreichen, die Erfarung aber lehrt daß er dieses Ziel oft verfehlt. Schwieriger ist es zu zeigen, daß der Satz des Protagoras auch für die Eindrücke der Gegenwart (*περὶ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος* p. 179 C) und für die aus diesen entstehenden Wahrnemungen und Vorstellungen nicht gilt. Wir wollen zu diesem Ende sowol die heraklitische Lehre, daß alles Sein Bewegung ist, wie die entgegengesetzte Lehre des Melissos und Parmenides, daß das Eine Seiende bewegungslos ist, noch etwas genauer betrachten.

Sokrates beschäftigt sich zunächst mit der heraklitischen Lehre. Es giebt, sagt er, zwei Arten der Bewegung, erstens örtliche Bewegung (*φορά*), welche entweder Vorwärtsbewegung oder Achsendrehung sein kann, und zweitens Bewegung durch innere Veränderung (*ἀλλοίωσις*). Die Anhänger der Bewegungslehre müßen nun behaupten daß alle Dinge sich auf beiderlei Art bewegen, denn wenn sie sich nur auf Eine Art bewegten, so wäre das Sein in gewißem Sinne ein beharrendes. Daraus folgt fürs erste, daß es unstatthaft ist einem Dinge eine gewiße Beschaffenheit und Benennung beizulegen, weil schon dadurch ein gewißes Beharren ausgedrückt würde. Wenn die Dinge zwar in örtlichem Fluße begriffen wären, dabei aber innerlich unverändert blieben, könnte man immerhin das fließende ein weißes oder warmes nennen. Da aber auch dasjenige was uns an den Dingen weiß oder warm erscheint, in beständigem Übergang begriffen ist, kann man den Dingen auch keine bestimmte Farbe oder sonstige Qualität bei-

legen. Es folgt aber aus dieser Lehre zweitens, daß auch die Wahrnemung etwas schlechthin unbeständiges ist, denn mit den Dingen selbst muß auch die Wahrnemung sich unaufhörlich verändern, und wenn in der Wahrnemung die Erkenntniß besteht, so ist auch diese immer im nächsten Augenblick nicht mehr wahr. Diese Lehre fürt mithin zu dem Ergebniß, daß es gleich richtig ist zu sagen, ein Ding verhalte sich so und es verhalte sich nicht so (*οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω* p. 183 A), und man müßte eigentlich eine neue Sprache erfinden um das Verhalten der Dinge im Sinne dieser Lehre auszudrücken. Wir werden also, schließt Sokrates, weder dem Protagoras zugeben, daß jeder Mensch, sei er auch ein Unkundiger, ein Maß der Dinge sei, noch werden wir die Wahrnemung wie sie im Sinne der Bewegungslehre sich darstellt (*κατὰ τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον* p. 183 C), als Erkenntniß gelten laßen.

Da hiemit der Satz des Protagoras erledigt ist, erklärt Theodoros aus dem Gespräche auszutreten und die Fortfürung desselben wieder dem Theätetos zu überlaßen.

C) Endgiltige Widerlegung der ersten Definition. (c. 29 u. 30.)

Nach der früheren Äußerung des Sokrates wäre nun die Lehre der Eleaten in Betracht zu ziehen. Sokrates aber erklärt auf diese nicht eingehen zu wollen; er habe in sehr jungen Jaren mit dem greisen Parmenides eine Unterredung gefürt und habe an diesem eine solche Geistestiefe gefunden, daß er fürchten müße seine Gedanken nicht zu verstehen, auch besorge er daß durch eine so weitgreifende Untersuchung die Frage nach dem Wesen der Erkenntniß völlig verdrängt würde. Er wendet sich daher wieder dieser Frage zu und fürt gegen die Gleichsetzung der Erkenntniß mit der Wahrnemung folgenden entscheidenden Beweis.

Wenn man fragt, was im Menschen das sehende und hörende ist, wird die Antwort zunächst lauten: das Auge und das Ohr. Allein diese Antwort bedarf einer Berichtigung. Wenn das Auge für sich allein und ebenso das Ohr für sich allein ein wahrnemendes wäre, ohne daß ihre Wahrnemungen sich in einem Einheitlichen in uns vereinigten, man mag dieses Einheitliche nun Seele oder wie immer nennen (*εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε*

ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν p. 184 D), so würden die Wahrnemungen in uns ohne Verbindung neben einander liegen. Es ist also richtiger, zu sagen daß Auge, Ohr und andere Glieder des Leibes die Werkzeuge sind, durch welche wir die Dinge wahrnemen. Jedes dieser Werkzeuge aber hat seine besondere Verrichtung, über die es nicht hinaus kann, das Auge kann nicht das Geschäft des Ohres, das Ohr nicht das Geschäft des Auges verrichten. Wenn wir also irgend etwas denken, was sich ebensowol auf eine durch das Auge wahrgenommene Farbe wie auf einen durch das Ohr wahrgenommenen Ton bezieht, so können wir dieß weder durch das Auge noch durch das Ohr wahrgenommen haben. Nun legen wir sowol der Farbe wie dem Ton ein Sein bei, wir legen ihnen Identität mit sich selbst und Verschiedenheit von einander bei, wir sagen daß sie zusammen zwei sind und daß jedes von ihnen Eines ist, und vieles ähnliche. Alle diese Aussagen können der Seele nicht durch ein leibliches Werkzeug zugekommen sein, sondern man muß sagen daß hierin die Seele unmittelbar *(αὐτὴ δι' αὑτῆς)* tätig ist. Unsere Aussagen von den Dingen sind mithin von doppelter Art, sie sind teils solche welche der Seele durch die Sinne vermittelt werden, teils solche welche die Seele durch ihre eigene Tätigkeit findet. Die Tätigkeit der Sinneswerkzeuge aber besteht nur in der Empfangname äußerer Eindrücke wie etwa in der Empfindung der Härte oder Weichheit eines Körpers, während das Wesen der Härte und Weichheit, der Gegensatz beider und das Wesen dieses Gegensatzes *(οὐσία, ἐναντιότης, οὐσία τῆς ἐναντιότητος* p. 186 B) erst von der Seele selbst durch Vergleichung und Schlußfolgerung *(ἀναλόγισμα, συλλογισμός)* gefunden werden. Ferner ist das Vermögen der Empfangname äußerer Eindrücke Menschen und Tieren von Natur aus und gleich nach der Geburt eigen, während das Vermögen des Vergleichens und Schließens erst durch vielfache Übung erworben wird. Der sinnlichen Wahrnemung ist es mithin versagt über die äußeren Eindrücke hinaus zum wahren Wesen *(ἀλήθεια)* der Dinge vorzudringen, und da gerade dieß die Aufgabe der Erkenntniß ist, kann die Wahrnemung nicht Erkenntniß sein.

Die von Theätetos gegebene Definition ist demnach nicht haltbar; immerhin aber, fügt Sokrates hinzu, haben wir durch die

bisherige Erörterung soviel gewonnen, daß wir die Erkenntniß nicht in der Wahrnemung sondern in derjenigen Tätigkeit der Seele suchen werden, durch welche diese für sich selbst sich mit dem Seienden beschäftigt.

Zweite Definition: Erkenntniß ist richtige Vorstellung.

(c. 31—38 p. 201 C.)

A) Untersuchungen über die falsche Vorstellung. (c. 31—37.)

Theätetos, von Sokrates aufgefordert eine neue Definition der Erkenntniß zu geben, knüpft diese an die letzte Bemerkung des Sokrates an. Die soeben von Sokrates bezeichnete Seelentätigkeit, sagt er, werde das Vorstellen genannt. Nun könne aber nicht jede Vorstellung Erkenntniß sein, da es auch falsche Vorstellungen gebe; seine neue Definition laute daher: Erkenntniß sei richtige Vorstellung *(ἀληθὴς δόξα)*. Dieß veranlaßt den Sokrates zunächst eine Frage aufzustellen, die ihn schon vielfach beschäftigt habe und über die er sich noch immer nicht klar sei, die Frage nämlich, was die falsche Vorstellung sei und wie sie in uns entstehe? *(τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος παρ' ἡμῖν καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον* p. 187 D).

1) Das Problem. (c. 31 u. 32.)

a) Schwierigkeiten des subjectiven Tatbestandes.

(c. 31 p. 187 E — 188 C.)

Wir müßen, beginnt Sokrates, zu allen Dingen in dem Verhältniß stehen, daß wir sie entweder kennen oder nicht kennen, unmöglich aber ist es, ein Ding zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Da wir mithin auch die Dinge die wir vorstellen, entweder kennen oder nicht kennen müßen, so ergeben sich in dieser Hinsicht für die falsche Vorstellung folgende vier Combinationen:

Wir halten ein uns *bekanntes* Ding entweder

1) für ein anderes uns bekanntes Ding oder
2) für ein uns unbekanntes Ding,

wir halten ein uns *unbekanntes* Ding entweder

3) für ein uns bekanntes Ding oder
4) für ein anderes uns unbekanntes Ding.

Alle diese Fälle sind unmöglich, die drei ersten deshalb, weil wir sonst etwas das wir wißen, zugleich nicht wißen müßten, der vierte deshalb, weil wir zwei Dinge von denen wir nichts wißen, auch nicht mit einander verwechseln können: wer weder den Sokrates noch den Theätetos kennt, kann unmöglich meinen, der eine von ihnen sei der andere.

b) Schwierigkeiten des objectiven Tatbestandes.

α) Die falsche Vorstellung als Vorstellung des Nichtseienden.

(c. 31 p. 188 D — Schluß.)

Auf diesem Wege also, meint Sokrates, ist die falsche Vorstellung nicht zu faßen, vielleicht haben wir beßeren Erfolg, wenn wir anstatt vom Wißen und Nichtwißen des vorstellenden Subjectes vom Sein und Nichtsein des vorgestellten Objectes ausgehen. Wir wollen also einfach sagen, daß derjenige falsch vorstellt, der in Betreff eines Dinges das nichtseiende vorstellt (*ὁ τὰ μὴ ὄντα περὶ ὁτουοῦν δοξάζων* p. 188 D). — Allein ein Mensch, der sieht oder hört, muß ein gewißes Etwas *(ἕν τι)* oder ein gewißes Seiendes *(ὄν τι)* sehen oder hören, denn das Nichts kann nicht wahrgenommen werden. Ebenso muß der Vorstellende ein Etwas oder ein Seiendes vorstellen, denn wer nicht ein Seiendes vorstellt, der stellt nichts vor, und wer nichts vorstellt, der stellt überhaupt nicht vor. Auch diese Auffaßung ist demnach nicht haltbar.

β) Die falsche Vorstellung als Verwechselung der Dinge.

(c. 32.)

Wir wollen also versuchen, färt Sokrates fort, die falsche Vorstellung als eine Verwechselung der Dinge *(ἀλλοδοξία)* zu erklären. Wenn jemand in seinen Gedanken ein Seiendes für ein anderes setzt, so stellt er zwar noch immer ein Seiendes vor (*ὄν μὲν ἀεὶ δοξάζει* p. 189 C), allein indem er dasjenige verfehlt worauf er zielte *(ἁμαρτάνων οὐ ἐσκόπει)*, stellt er falsch vor. — Doch auch dieser Vorgang ist bei näherer Betrachtung unbegreiflich. Wenn man im Denken ein Ding für ein anderes setzen soll, so muß man entweder beide Dinge denken oder wenigstens eines von beiden. Das Denken aber ist ein in Frage und Antwort gefürtes lautloses Selbstgespräch der Seele, und wenn auf diesem Wege die Seele

zu einem bestimmten Ergebniß gelangt ist und dieses festhält, so nennen wir dieß eine Vorstellung. Die Verwechselung zweier Dinge müßte also darin bestehen, daß die Seele zu sich selbst sagte: das Schöne sei häßlich oder Zwei seien Eines oder der Ochse sei ein Pferd. Alles dieß aber ist unmöglich, und zwar nicht nur dann wenn man beide Dinge vorstellt, sondern auch dann wenn man nur eines von beiden vorstellt. Denn wenn man ein Ding überhaupt nicht vorstellt, kann man es auch nicht mit einem anderen verwechseln.

2) Lösungsversuche. (c. 33—37.)

a) Versuch einer Erklärung aus der unrichtigen Verbindung zwischen Wahrnemung und Wißen. (c. 33 u. 34.)

Allein, meint Sokrates, wenn wir das Dasein der falschen Vorstellung durchaus nicht darzutun vermögen, so werden wir genötigt sein allerhand seltsame Dinge zuzugeben, wir dürfen daher nicht ablaßen eine Erklärung zu suchen. Vielleicht nun haben wir vorhin mit Unrecht behauptet, daß es unmöglich ist ein Ding das man kennt, für eines zu halten das man nicht kennt, vielmehr mag dieß auf gewiße Weise möglich sein. Wir wollen den Vorgang beim Wahrnemen und Denken uns dadurch verdeutlichen, daß wir unsere Seele einer Wachstafel vergleichen, in welche wir unsere Wahrnemungen und Gedanken einprägen sowie man etwa einen Siegelring in Wachs abdrückt. Solange ein solcher Abdruck währt, solange währt auch unser Wißen und Erinnern von der Sache, ist aber der Abdruck verwischt oder vom Wachs gar nicht aufgenommen worden, so ist auch kein Wißen und keine Erinnerung vorhanden.

Sokrates untersucht nun die verschiedenen möglichen Combinationen zwischen den in der Seele vorhandenen Abdrücken und den nachher hinzutretenden Wahrnemungen. Er zält eine große Reihe von Fällen auf, in welchen eine Verwechselung unmöglich sei, und fürt diese scheinbar regellose, in Wahrheit aber wolgeordnete Darstellung, welche den Theätetos anfangs in große Verlegenheit setzt, schließlich auf folgende einfache Sätze zurück.[1])

[1]) Die Aufzälung des Sokrates umfaßt vierzehn Fälle, deren logische Ordnung nicht auf den ersten Blick erkennbar ist, bei genauerer Betrachtung aber

Zwischen den in der Seele vorhandenen Abdrücken für sich allein genommen, also ohne daß eine Wahrnemung hinzutritt, ist eine Verwechselung unmöglich. Wenn ich den Theodoros und Theätetos oder auch nur Einen von beiden von früher her kenne und mich ihrer deutlich erinnere, ohne sie jetzt vor mir zu sehen, kann ich mir unmöglich vorstellen daß der Eine von ihnen der Andere sei. Ebenso verhält es sich mit den Wahrnemungen für sich allein genommen (*καὶ περὶ αἰσθήσεις κατὰ ταὐτά, εἰ ἄρα ἔπει* p. 193 B). Anders aber, wenn zu den in der Seele vorhandenen Abdrücken nachher Wahrnemungen hinzutreten. Wenn nämlich diese nicht ganz deutlich sind, so ist es denkbar, daß

---

sich klar herausstellt. Sie ist im folgenden in genauem Anschluß an das Original, jedoch zur Erleichterung der Übersicht in tabellarischer Gestalt wiedergegeben. Zum Verständniße muß man sich gegenwärtig halten, daß der Ausdruck „Wißen" im Sinne der von Sokrates vorausgeschickten Erklärung das Vorhandensein eines klaren Seelenabdruckes, und der Ausdruck „Wahrnemen" das Vorhandensein eines klaren Sinneseindruckes bedeutet.

TABELLE.

Eine Verwechslung ist unmöglich in folgenden Fällen:

I. Im Gebiete des reinen Wißens.

Beim Zusammentreffen von		
1) Wißen ohne Wahrnemen	mit	Wißen ohne Wahrnemen
2) Wißen ohne Wahrnemen	mit	Nichtwißen ohne Wahrnemen
3) Nichtwißen ohne Wahrnemen . .	mit	Nichtwißen ohne Wahrnemen
4) Nichtwißen ohne Wahrnemen . .	mit	Wißen ohne Wahrnemen

II. Im Gebiete des reinen Wahrnemens.

Beim Zusammentreffen von		
5) Wahrnemen ohne Wißen	mit	Wahrnemen ohne Wißen
6) Wahrnemen ohne Wißen	mit	Nichtwahrnemen ohne Wißen
7) Nichtwahrnemen ohne Wißen . .	mit	Nichtwahrnemen ohne Wißen
8) Nichtwahrnemen ohne Wißen . .	mit	Wahrnemen ohne Wißen

III. Wenn Wißen und Wahrnemen vereinigt vorliegen.

Beim Zusammentreffen von		
9) Wißen und Wahrnemen.	mit	Wißen und Wahrnemen
10) Wißen und Wahrnemen.	mit	Wißen ohne Wahrnemen
11) Wißen und Wahrnemen.	mit	Wahrnemen ohne Wißen

IV. Wenn weder Wißen noch Wahrnemung vorliegt.

Beim Zusammentreffen von		
12) Nichtwißen und Nichtwahrnemen	mit	Nichtwißen und Nichtwahrnemen
13) Nichtwißen und Nichtwahrnemen	mit	Nichtwißen jedoch Wahrnemen
14) Nichtwißen und Nichtwahrnemen	mit	Nichtwahrnemen jedoch Wißen.

man in dem Streben sie auf die entsprechenden Abdrücke zu beziehen eine Verwechselung begeht. Wenn ich den Theodoros und Theätetos kenne und deren Abdrücke in der Seele habe, dann aber beide von ferne und nicht ganz deutlich erblicke (*διὰ μακροῦ καὶ μὴ ἱκανῶς ὁρῶν* p. 193 C), dann kann es geschehen, daß ich in dem Streben sie wiederzuerkennen jede der beiden Wahrnemungen anstatt mit dem zugehörigen mit dem fremden Abdruck verbinde, sowie man etwa beim Ankleiden den rechten und den linken Schuh mit einander vertauscht. Ebenso kann auch eine einzelne nachfolgende Wahrnemung anstatt mit dem zugehörigen mit dem fremden Abdruck verbunden werden. In demjenigen also was man nicht weiß noch jemals wahrgenommen hat, giebt es keine falsche Vorstellung; in demjenigen aber was wir wißen und wahrnemen, dreht und windet sich die Vorstellung hin und her und wird bald richtig und bald falsch (*στρέφεται καὶ ἑλίττεται ἡ δόξα ψευδὴς καὶ ἀληθὴς γιγνομένη* p. 194 B).

Das Vorkommen solch fehlerhafter Vorstellungen aber hat seinen Grund in der ungleichen Beschaffenheit der Seelen. Manche Seelen gleichen großen Tafeln mit einer tiefen Schicht von reinem und glattem Wachs, diese empfangen tiefe scharfe und dauerhafte Eindrücke, die genügend Raum haben um sich deutlich von einander zu sondern; solche Seelen verwechseln die Abdrücke nicht und stellen daher richtig vor. Ist hingegen das Seelchen *(ψυχάριον)* klein und das Wachs spärlich und unrein, dann sind die Abdrücke undeutlich und zusammengedrängt und können leicht verwechselt werden. — Somit ist, wie Theätetos dem Sokrates auf deßen Frage bestätigt, das Vorkommen wahrer und falscher Vorstellungen im Menschen klar dargetan.

b) Versuch einer Erklärung durch Unterscheidung des erworbenen und des präsenten Wißens. (c. 35—37.)

Allein, wie schon aus dieser siegesfrohen Verkündigung zu schließen ist, die Freude dauert nicht lange; auch die eben gefundene Erklärung wird von Sokrates sofort als unhaltbar oder wenigstens als unzureichend erkannt. Ihr zufolge könnte die falsche Vorstellung weder im Gebiete des reinen Denkens noch im Gebiete des reinen Wahrnemens, sondern nur aus einer un-

richtigen Verbindung des wahrgenommenen mit dem gedachten entstehen (*ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν* p. 195 D). Dieß aber widerspricht der einfachsten Erfarung. Wenn man im reinen Denken, ohne irgend eine Anschauung zu Hilfe zu nemen, die Zalen fünf und sieben setzt und deren Summe sucht, so wird mancher sagen, die Summe sei zwölf, und mancher andere, die Summe sei eilf. Noch leichter wird man bei größeren Zalen irren. Hier ist also im reinen Denken die Zal eilf mit der Zal zwölf oder ein Seelenabdruck mit dem anderen, ein gewußtes mit einem anderen gewußten verwechselt worden. Wir stehen also wieder vor dem seltsamen Dilemma, entweder die Möglichkeit der falschen Vorstellung zu leugnen, oder zuzugeben daß man etwas zugleich wißen und nicht wißen kann.

Um über diese Schwierigkeit hinauszukommen, färt Sokrates fort, wollen wir einmal alle Scham beiseite setzen und uns unterfangen eine Definition des *Wißens* (*ἐπίστασθαι*) aufzustellen, obgleich wir die Definition der *Wißenschaft* oder Erkenntniß (*ἐπιστήμη*) noch immer nicht gefunden haben. Man pflegt das Wißen zu definiren als das *Haben* der Erkenntniß; wir aber wollen sagen, das Wißen sei nicht das Haben (*ἕξις*) sondern das *Erworbenhaben* (*κτῆσις*) der Erkenntniß. Haben und Erworbenhaben ist nämlich nicht dasselbe. Wenn jemand ein Kleid gekauft hat, das er aber nicht trägt, so werden wir allerdings sagen daß er der Eigentümer des Kleides ist, aber nicht daß er es an sich hat. Ebenso wenn jemand eine Schar Tauben gefangen und in seinen Taubenschlag eingeschloßen hat, können wir zwar in gewißem Sinne sagen daß er die Tauben hat, weil sie alle sein eigen sind, in anderem Sinn aber werden wir sagen daß er keine von ihnen hat, sondern daß es nur in seiner Macht steht sie zu haben, indem er jede von ihnen nach Belieben ergreifen und wieder loslaßen kann. Ebenso verhält es sich mit der Erkenntniß. Man kann die menschliche Seele einem Taubenschlage vergleichen, der in der Jugend leer ist und in welchen der Mensch alle Erkenntniße einschließt, die er im Laufe der Zeit erwirbt. Diese Gesammtheit erworbener Erkenntniße kann man das Wißen eines Menschen nennen. Ein anderer Vorgang aber ist es, wenn der Mensch eine dieser Erkenntniße, die in seiner Seele sich frei

umherbewegen, zu ergreifen sucht. Sokrates verdeutlicht dieß durch ein Beispiel. Wenn wir uns einen vollendeten Rechenkünstler denken, so wird dieser in gewißem Sinne alle Zalen wißen, weil die dazu erforderliche Erkenntniß in seiner Seele ist; aber auch er wird im einzelnen Falle die Zal, die er sucht, erst berechnen müßen, er wird also gleich einem Nichtwißenden zu suchen scheinen, was er doch in gewißem Sinne schon weiß. Wir müßen daher in Betreff der Tauben wie der Erkenntniße eine doppelte Jagd unterscheiden, die eine vor erworbenem Besitz zum Zwecke der Erwerbung, die andere nach erworbenem Besitz zum Zwecke der Ergreifung und Festhaltung. Bei dieser zweiten Jagd nun kann es geschehen, daß der Jäger anstatt der gesuchten Taube oder Erkenntniß eine andere z. B. statt der Zal zwölf die Zal eilf ergreift und auf diese Weise zu einer falschen Vorstellung gelangt. Wir brauchen daher zur Erklärung der letzteren nicht anzunemen, daß man etwas zugleich weiß und nicht weiß, sondern wir werden sagen: wenn jemand beim Suchen unter den ihm eigentümlichen und in seiner Seele sich frei umherbewegenden Erkenntnißen die rechte ergreift, so stellt er richtig vor, wenn er die unrechte ergreift, so stellt er falsch vor.

Allein, färt Sokrates fort, anstatt der überwundenen Schwierigkeit stellt sich sofort eine andere und noch größere ein. Nach unserer Erklärung kann jemand gerade infolge der erworbenen Erkenntniß eines Dinges dahin kommen, daß er das Ding verkennt und es für ein anderes, das andere aber für dieses hält. Kann aber die Seele in solcher Weise durch eine erworbene Erkenntniß irregeleitet werden, so kann man ebenso gut das umgekehrte behaupten, daß man durch Unkenntniß das rechte treffen oder durch Blindheit sehen wird. Somit ist auch diese Erklärung nicht stichhältig und es scheint aus alledem hervorzugehen, daß es unmöglich ist die falsche Vorstellung zu begreifen, solange das Wesen der Erkenntniß nicht begriffen ist.

B) Widerlegung der zweiten Definition. (c. 38 Anf. — p. 201 C.)

Sokrates stellt daher neuerlich die Frage, was Erkenntniß sei, und Theätetos erwidert, er müße dabei bleiben daß sie richtige

Vorstellung sei, denn die richtige Vorstellung sei fehlerlos, und alles was aus ihr entstehe, sei schön und gut. Allein, sagt Sokrates, diese Definition wird schon widerlegt durch einen Blick auf die Kunst der hochweisen Männer, die man Rhetoren und Sachwalter nennt. Diese Kunst besteht darin, den Richtern zu beweisen und sie glauben zu machen was man eben will (*ἃ ἂν βούλωνται* p. 201 A). Da es sich aber dabei um Ereigniße handelt, bei welchen die Richter nicht zugegen waren, müßen diese bloß nach Hörensagen (*ἐξ ἀκοῆς*) über dasjenige urteilen, wovon doch nur der Augenzeuge wahres Wißen haben kann. Haben somit die Richter recht geurteilt, so haben sie dieß höchstens auf Grund einer richtigen Vorstellung getan, jedoch ohne Erkenntniß (*ἄνευ ἐπιστήμης*); vielmehr müßte man, wenn richtige Vorstellung und Erkenntniß dasselbe wären, den Richtern da sie die letztere nicht haben können, auch die erstere bestreiten. Demnach muß Erkenntniß etwas anderes sein als richtige Vorstellung.

Dritte Definition: Erkenntniß ist richtige Vorstellung auf Grund der Erklärung.

(c. 38 Ende — 44.)

Theätetos bringt nun eine dritte Definition vor, welche er einmal von einem Anderen gehört habe und deren er sich nun wieder erinnere. Dieselbe lautet: Erkenntniß ist richtige Vorstellung auf Grund der Erklärung (*δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου*). Die Vorstellung ohne Erklärung, so habe jener Ungenannte hinzugefügt, liege außer dem Bereiche der Erkenntniß (*ἐκτὸς ἐπιστήμης*); was keine Erklärung zulaße sei unerkennbar, nur was Erklärung zulaße sei erkennbar.

A) Die Erklärung als Angabe der Urbestandteile.

(c. 38 Ende — 41.)

Sokrates beginnt die Prüfung dieser Definition damit, daß er an Theätetos die Frage richtet, wie jener Ungenannte die erkennbaren und unerkennbaren Dinge von einander unterschieden habe. Da Theätetos dieß nicht anzugeben weiß, sagt Sokrates, er wolle ihm für seinen Traum einen andern Traum mitteilen

(*ἄκουε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος* p. 201 D). Diesem „Traum" zufolge seien die Urbestandteile der Dinge unerkennbar und nur deren Zusammensetzungen erkennbar. Von den Urbestandteilen könne man, eben weil sie allem anderen zu Grunde liegen, nichts weiter als sie selbst aussagen, nicht einmal das Sein oder Nichtsein könne man ihnen beilegen, weil schon damit über sie selbst hinausgegangen würde. Diese Urdinge könnten daher nur wahrgenommen und mit Namen genannt, aber nicht erklärt oder erkannt werden. Erklärbar seien hingegen die aus diesen zusammengesetzten Dinge, und zwar ergebe sich die Erklärung dadurch, daß in gleicher Weise wie die Dinge selbst ihre Namen mit einander verbunden werden: in der Zusammenfügung von Namen bestehe das Wesen der Erklärung (*ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν* p. 202 B). Nur das zusammengesetzte sei demnach Gegenstand der Erkenntniß und der richtigen Vorstellung. Die letztere aber werde zur Erkenntniß erst durch das Hinzutreten der Erklärung; solange diese fehle, treffe zwar die richtig vorstellende Seele das wahre von der Sache, erkenne sie aber nicht (*ἀληθεύειν μὲν τὴν ψυχὴν περὶ αὐτό, γιγνώσκειν δ' οὔ* p. 201 C).

Diese Theorie, welcher Theätet seinen Beifall giebt, wird von Sokrates einer genauen Prüfung unterzogen, zu welchem Ende er sie zunächst am Beispiele der aus Buchstaben als Urbestandteilen zusammengesetzten Silbe erläutert: die erste Silbe des Namens Sokrates sei die Verbindung der Buchstaben S und O, und eben dieß sei die Erklärung der Silbe, eine weitere Erklärung derselben gebe es nicht, da man von den Buchstaben keine weiteren Bestandteile angeben könne.

Dagegen fürt nun Sokrates folgendes aus. Die Silbe sowie jede andere Zusammensetzung ist notwendig eines von beiden: sie ist entweder nichts anderes als die Gesammtheit der Buchstaben aus welchen sie besteht, oder sie ist ein durch die Zusammensetzung entstandenes Neues. Die erste dieser Annamen erweist sich sofort als unstatthaft. Wenn die Zusammensetzung nichts anderes wäre als die Gesammtheit der Bestandteile, so hieße: die Silbe SO kennen, nichts anderes als: die Buchstaben S und O kennen, und so käme man zu der sinnlosen Folgerung, daß derjenige der weder das S noch das O kennt — denn die Urbestand-

teile sind unerkennbar — doch das S *und* O kennt. Es bleibt mithin nur die Anname übrig, die Silbe sei ein aus den Buchstaben zwar entstandenes, jedoch von ihnen verschiedenes einheitliches Sonderding (*ἐξ ἐκείνων ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων* p. 203 E). In diesem Falle, bemerkt Sokrates, kann die Silbe keine Teile haben, denn sie wäre sonst nicht etwas von den Teilen verschiedenes sondern wieder nur die Gesammtheit ihrer Teile. Da Theätetos dieß nicht sofort einsieht, erläutert es Sokrates durch eine Betrachtung der verschiedenen Formen, in welchen die Dinge mit einander zusammengesetzt werden können.

Solcher Formen laßen sich, abgesehen von der Entstehung eines einheitlichen Sonderdinges, noch zwei denken: die Bildung eines Gesammtdinges (*πᾶν, πάντα* z. B. eine Herde, eine Bibliothek) und die Bildung eines Ganzen (*ὅλον*). [1]) Beiden diesen Verbindungsformen, wie verschieden sie unter einander sein mögen, ist gegenüber dem einheitlichen Sonderding das Eine gemein, daß in ihnen Teile unterschieden werden können und daß sie daher die Gesammtheit ihrer Teile sind. Hinsichtlich des Gesammtdinges ist dieß von selbst klar, es gilt aber auch von demjenigen was wir ein Ganzes nennen. Denn auch ein Ganzes ist nur dasjenige, dem nicht irgend etwas fehlt (*οὗ ἂν μηδαμῇ μηδὲν ἀποστατῇ* p. 205 A), woraus klar hervorgeht, daß auch das Ganze eine Gesammtheit unterscheidbarer Teile ist. Soll demnach die Silbe etwas anderes sein als die Gesammtheit ihrer Buchstaben, so muß sie als ein einheitliches und teilloses Ding gesetzt werden (*μία τις ἰδέα ἀμέριστος* p. 205 C). Dann aber folgt, daß die Silbe ebenso unerkennbar sein muß wie die Buchstaben oder Urdinge, denn auch die Unerkennbarkeit der letzteren beruht nach der in Rede stehenden Theorie nur darauf, daß sie etwas einheitliches und unteilbares sind (*μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον* p. 205 D).

---

[1]) Es scheint auf den ersten Blick, als würde Platon drei solcher Formen unterscheiden: *πάντα, πᾶν, ὅλον*. Allein er weist sofort nach, daß die beiden ersten Formen nur im Ausdruck verschieden, in der Sache aber dasselbe sind, nämlich eine Summe. Ein Plethron ist eine gewiße Zal oder Summe von Quadratfuß, ein Stadion eine gewiße Zal oder Summe von Längenfuß, ein Heer eine gewiße Zal oder Summe von Kriegern.

Es zeigt sich mithin, daß entweder die Urdinge ebenso erkennbar sein müßen wie die Zusammensetzungen oder diese ebenso unerkennbar wie jene, und wenn jemand sagt daß die Urdinge unerkennbar und nur die Zusammensetzungen erkennbar sind, so werden wir annemen daß er absichtlich oder unabsichtlich einen Scherz treibt. Eher könnte man noch das umgekehrte behaupten. Denn wenn Einer das Lesen oder die Tonkunst erlernen will, so muß er damit anfangen die einzelnen Buchstaben oder Töne so genau als möglich kennen zu lernen, und wenn wir von dieser Erfarung aus weiter schließen dürfen, so werden wir sagen, daß wir von den Urdingen weit genauere Kenntniß haben als von den Zusammensetzungen.

B) Die Erklärung als Angabe des unterscheidenden Merkmales.

Widerlegung der dritten Definition

(c. 42—44).

Sokrates hatte sich bisher mit der Frage beschäftigt, welche Dinge Gegenstand der Erklärung seien, er untersucht nun, worin das Wesen der Erklärung bestehe. Diese, sagt er, kann dreierlei bedeuten:

1) die sprachliche Wiedergabe einer Vorstellung,

2) die Angabe der Urbestandteile eines Dinges in richtiger Ordnung,

3) die Angabe des Merkmales wodurch sich ein Ding von allen anderen Dingen unterscheidet.

Die Erklärung in der ersten Bedeutung des Wortes kann jeder liefern, der der Sprache mächtig ist, denn sie ist nichts anderes als die Vorstellung selbst, in Worte gefaßt. Eine solche Erklärung würde also der Vorstellung nichts hinzufügen, und die neue Definition der Erkenntniß wäre mit der früheren identisch.

Aber auch die zweite Auffaßung der Erklärung fürt uns nicht über die richtige Vorstellung hinaus. Ihr zufolge würde z. B. die richtige Vorstellung von einem Wagen darin bestehen, daß man die Hauptbestandteile desselben wie Gestelle, Räder u. s. w. anzugeben wüßte; die *Erkenntniß* des Wagens aber hätte derjenige, der auch alle einzelnen Grundbestandteile desselben

aufzuzälen wüßte. Auf das frühere Beispiel von den Buchstaben und Silben angewandt würde dieß bedeuten, daß man den Namen Theätetos richtig vorstellt, wenn man deßen Silben angeben kann, daß aber nur derjenige den Namen sprachwißenschaftlich (*γραμματικῶς*) zu erklären weiß, der ihn in seine Buchstaben zu zerlegen vermag. Allein wenn Einer die erste Silbe des Namens Theätetos mit Th, dagegen dieselbe Silbe des Namens Theodoros mit T schreibt, so zeigt er daß er das Wesen dieser Silbe nicht kennt. Wenn nun ein solcher den Namen Theätetos richtig niederschreibt, so muß er ihn auch nach seinen einzelnen Buchstaben richtig vorstellen, und dennoch fehlt ihm das Verständniß des Namens. Auch dieser Weg durch die Urbestandteile zum Ganzen (*διὰ στοιχείων ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον* p. 208 A, B, C) macht also die richtige Vorstellung noch nicht zur Erkenntniß.

Es bleibt nun noch die dritte Auffaßung zu prüfen. Dieser zufolge besteht die Erklärung eines Dinges in der Angabe des Merkmales wodurch sich dasselbe von allen anderen Dingen unterscheidet. Die Erkenntniß wäre demnach zu definiren als richtige Vorstellung auf Grund der Erfaßung des unterscheidenden Merkmales. — Dieser Ausspruch, sagt Sokrates, scheint auf den ersten Blick einen guten Sinn zu haben, näher betrachtet aber wird er ganz unverständlich. Denn wenn die richtige Vorstellung erst durch Erfaßung des unterscheidenden Merkmales zur Erkenntniß wird, so kann die richtige Vorstellung für sich allein noch nicht das unterscheidende des Dinges, sondern nur dasjenige enthalten was ihm mit anderen Dingen gemein ist. Auf diese Weise aber ein Ding richtig vorzustellen ist unmöglich. Wenn man etwa den Theätetos vorstellt als einen Menschen mit Nase, Mund und Augen, so hat man um nichts mehr den Theätetos als alle übrigen Menschen vorgestellt; fügt man hinzu, daß Theätetos eine stumpfe Nase und vortretende Augen habe, so trifft die Vorstellung noch immer nicht ihn allein sondern auch den Sokrates und alle anderen Menschen mit solchen Nasen und Augen, und so zeigt sich daß erst derjenige den Theätetos richtig vorstellt, der auch erfaßt hat wodurch die Stumpfnase des Theätetos sich von allen anderen Stumpfnasen unterscheidet. Wenn man also sagt daß die richtige Vorstellung erst durch Erfaßung des unterscheidenden Merkmales

zur Erkenntniß wird, so fügt man ihr nur etwas hinzu, was ohnehin schon in ihr enthalten sein muß. Wollte man aber der Definition dadurch aufhelfen daß man sagte, unter der Erfaßung des unterscheidenden Merkmales sei nicht bloß die richtige Vorstellung sondern die *Erkenntniß* dieses Merkmales zu verstehen, so würde die Sache wo möglich noch schlimmer, denn die Definition würde nun bedeuten: Erkenntniß ist richtige Vorstellung auf Grund der Erkenntniß des unterscheidenden Merkmales — womit man sich offenbar im Kreise dreht.

Alle drei von Theätetos gegebenen Definitionen der Erkenntniß haben sich mithin als unhaltbar erwiesen. Trotzdem, fügt Sokrates hinzu, werde Theätetos von der Untersuchung Nutzen ziehen, denn er werde künftig richtigere Gedanken in sich tragen, und selbst wenn dieß nicht der Fall sein sollte, werde er wenigstens nicht glauben zu wißen was er nicht wiße. Sokrates schließt mit der Bemerkung, daß er infolge der von Meletos gegen ihn erhobenen Anklage sich nun in die Königshalle begeben müße, am nächsten Tage aber wolle er mit der Gesellschaft wieder zusammentreffen.

Zur Erläuterung.

I. Das Vorgespräch.

Es ist eine in den Werken Platons nicht selten wiederkehrende Erscheinung, daß sie mit einer Einleitung eröffnet werden welche uns mit dem Schauplatz und den Personen der nachfolgenden Unterredung bekannt machen soll. Eine solche Einleitung hat auch der Theätetos. Er hat aber außerdem in Form eines kurzen Gespräches zwischen Eukleides und Terpsion eine Voreinleitung, deren wesentlicher Inhalt darin besteht, daß uns von der Provenienz des Berichtes über das Hauptgespräch genaue Rechenschaft gegeben wird. Ähnliches findet sich außer im Theätetos nur noch im Parmenides, im Gastmal und im Phädon, und es ist von hohem Interesse die vier Werke in dieser Hinsicht mit einander zu vergleichen. Am einfachsten liegt die Sache im Phädon. Der Jüngling und spätere Philosoph dieses Namens bemerkt im Eingange des Gespräches, daß er die Vorgänge welche er erzält, selbst miterlebt habe. Der Bericht, den Platon uns vorlegt, ist also ein solcher aus erster Hand, und diese Form war durch künstlerische Rücksichten vorgezeichnet. Mit der Würde des Totenopfers, das Platon dem geschiedenen Meister bringen wollte, hätte es sich übel vertragen einen Rechenschaftsbericht über den Ursprung der Erzälung vorauszuschicken, und da Sokrates selbst hier nicht der Erzäler sein konnte, blieb kaum etwas anderes übrig als die Berichterstattung einem Genoßen seiner letzten Stunden zu übertragen. Weitere Folgerungen aus der Form der Einkleidung sind daher in diesem Falle nicht statthaft. Anders aber in den anderen drei Werken, bei welchen die eben erwähnten Rücksichten nicht in Frage kamen. Wenn ein Schriftsteller einem Werke, das die Form eines historischen Berichtes trägt, eine besondere Mitteilung über die Herkunft des Berichtes vorausschickt,

so kann er damit nur beabsichtigen, dem Leser die Mittel an die Hand zu geben um die Glaubwürdigkeit der Darstellung zu beurteilen. In dieser Hinsicht zeigen nun die drei Werke eine merkwürdige Stufenfolge. Im Parmenides tut Platon alles erdenkliche um die Anname historischer Treue rundweg auszuschließen. Der Bericht über das Gespräch gelangt von Pythodoros an Antiphon, von diesem an Kephalos und von diesem an uns; wir erhalten ihn also erst aus dritter Hand und zwar nicht auf Grund schriftlicher Aufzeichnung sondern durchaus auf dem Wege mündlicher Überlieferung. Wir erfaren überdies aus dem Vorberichte daß zwischen der Abhaltung des Gespräches und der Erzälung des Antiphon an Kephalos ein Zeitraum von 4—5 Jarzehenten liegt (Überweg, Untersuchungen S. 223 f.). Endlich wird uns gesagt, daß Antiphon, als er dem Kephalos seine Erzälung vortrug, die Philosophie längst aufgegeben hatte und sich mit dem Pferdewesen beschäftigte. Es liegen demnach hier folgende Unmöglichkeiten vor. Es ist fürs erste unmöglich, daß Erörterungen wie diejenigen im Parmenides mit ihrer äußerst verwickelten und bis ins kleinste durchgefürten Schematisirung aus dem Stegreif gepflogen werden, sondern sie können nur mit dem Stift in der Hand und in langwieriger Denkarbeit fertig gebracht werden. Es ist ferner unmöglich, daß ein menschliches Gedächtniß eine solche Unterredung, selbst wenn sie wirklich gefürt worden wäre, auch nur 24 Stunden lang treu bewahren könnte. Das unmöglichste von allem aber ist, daß ein Mann wie Antiphon, den seine Neigungen von der Philosophie zur Pferdezucht gefürt hatten, ein solches Gespräch nach einer langen Reihe von Jaren aus dem Gedächtniß wörtlich wiederholen könnte. Indem also Platon seine scheinbar historische Darstellung auf so offenkundige Unmöglichkeiten aufbaut, sagt er uns so deutlich als es bei Festhaltung der historischen Einkleidung tunlich war, daß diese Einkleidung bloßer Schein und das Ganze seine freie Erfindung ist.

Wesentlich anders liegen die Verhältniße schon im Gastmal. Der Erzäler ist Apollodoros, der zwar am Gelage nicht teilgenommen, wol aber seinen Bericht von einem Teilnemer desselben, dem Aristodemos empfangen hatte. Wir erhalten also den Bericht nicht wie im Parmenides aus dritter sondern aus zweiter Hand.

Dazu kommt daß Apollodoros selbst ein eifriger Jünger des Sokrates und daher in der Lage war bei diesem Erkundigungen einzuziehen, was er denn auch in Ansehung einiger Punkte tat (Gastm. p. 173 B). Andererseits ist es und zwar gerade im Vergleich mit der Einleitung zum Parmenides sehr bezeichnend, daß Apollodoros erklärt, sich nicht an alle Vorgänge genau zu erinnern (p. 178 A, 180 C). Aus alledem hat schon Hug (Platons Symp. Leipzig 1876 S. XXXV) mit Recht den Schluß gezogen, daß Platon für einen Teil des Symposions, aber nicht für das ganze Werk „den Anspruch auf historische Treue gewahrt wißen will".

Noch viel weiter in dieser Richtung geht endlich das Vorgespräch im Theätetos. Der Berichterstatter ist auch hier ein eifriger Jünger des Sokrates: Eukleides von Megara. Dieser aber hat seinen Bericht nicht wie Apollodoros von einem unbeteiligten Zuhörer sondern von dem denkbar obersten Gewährsmanne, nämlich von Sokrates selbst empfangen, und hat die äußerste Vorsicht angewandt um die Unterredung so treu und vollständig als möglich aufzubewahren. Er hat sich nicht auf sein Gedächtniß verlaßen, sondern hat die von Sokrates empfangenen Mitteilungen sofort nach seiner Heimkehr (*εὐθὺς οἴκαδ' ἐλθων* p. 143 A) aufgezeichnet. Er benützt ferner jeden seiner Besuche in Athen (*ὁσάκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην*) um sich über diejenigen Stellen bei welchen sein Gedächtniß ihn im Stich gelaßen hatte, bei Sokrates selbst Aufschluß zu holen. „Danach," sagt er, habe ich meine Aufzeichnungen berichtigt, und so enthält denn meine Niederschrift das Gespräch so gut wie vollständig" (*ὥστε μοι σχεδόν τι πᾶς ὁ λόγος γέγραπται*). — In alledem ist ein nachdrücklicher Gegensatz gegen das so ganz anders geartete Verfaren, wie es angeblich bei der Überlieferung des Parmenides beobachtet wurde, nicht zu verkennen. Platon sagt uns damit, daß auf den Bericht den er uns im Theätetos vorlegt, so zu sagen Sokrates selbst das Siegel gedrückt hat. Nun gilt zwar auch für den Theätetos, was vorhin in Betreff des Parmenides bemerkt wurde: daß eine Unterredung dieses Inhaltes nicht improvisirt sein kann. Gerade dieß aber stimmt trefflich mit dem Vorberichte zusammen, aus welchem wir erfaren daß das Werk, wie es uns jetzt vorliegt, nicht in einem Zuge niedergeschrieben wurde, sondern erst nach und nach und

zwar unter ständiger Mitwirkung des Sokrates zu Stande kam. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß Platon durch die Form der Einkleidung uns sagen wollte, daß wir die in dem Werke von Sokrates vertretenen Gedanken als deßen persönliches Gut zu betrachten haben.[1])

II. Das Hauptgespräch.

Erste Definition: Erkenntniß ist Wahrnemung.

A) Zurückfürung dieser Definition auf die Lehren des Protagoras und Herakleitos.

Die Frage, auf welche in den drei Abschnitten des Theätetos drei verschiedene Antworten gegeben werden, lautet: was ist Erkenntniß? Es ist vor allem nötig sich die Bedeutung dieser Frage klar zu machen. In gewißer Hinsicht war das Wesen der Erkenntniß für Platon-Sokrates nicht zweifelhaft, nämlich in Hinsicht auf dasjenige was die Erkenntniß zu leisten hat. Er spricht es im Theätet an verschiedenen Stellen z. B. p. 152 C aus, daß nur diejenige Auffaßung der Dinge Erkenntniß ist, welche uns in irrtums-

[1]) Die hier entwickelte Bestimmung des Vorgespräches ist auffallender Weise bisher nicht erkannt worden. Vielmehr hat man eine Zeit lang die Bedeutung desselben in den Schlußworten finden wollen, in welchen Eukleides bemerkt, daß er zur Vermeidung der lästigen Zwischensätze „ich sagte", „er antwortete" und ähnlicher, das Gespräch nicht in erzälender sondern in dramatischer Form aufgezeichnet habe. Man glaubte darin die Ankündigung zu finden, daß Platon fortan sich nur der dramatischen Form bedienen wolle, wonach alle Gespräche von erzälender Form dem Theätetos vorhergehen müßten. Diese namentlich von G. Teichmüller lebhaft verfochtene Hypothese könnte heutzutage als aufgegeben gelten, wenn ihr nicht von W. Lutoslawski (The origin and growth of Platos Logic S. 392 ff.) eine unerwartete Auferstehung bereitet worden wäre. Lutoslawski verwendet sie als Argument für seine Ansicht daß die Bücher vom Staate und der Phädon dem Theätetos vorhergehen. Da er aber andererseits zu erweisen sucht (S. 410 ff.), daß der Parmenides dem Theätetos nachfolge, gestattet er sich die Behauptung, daß die erzälende Form im Theätetos und Parmenides „endgiltig aufgegeben sei" (*„the form of narration which after different variations had to be finally abandoned in the Theaetetus and Parmenides"* S. 395). Wenn man sich gegenwärtig hält daß der ganze erste Teil des Parmenides eine in behaglicher Breite ausgefürte Erzälung ist, so muß man wahrlich fragen, an welche Sorte von Lesern der Verfaßer von „Platos Logic" gedacht haben mag, als er derlei Dinge hinschrieb.

freier Weise das Seiende der Dinge oder, wie er sich an einer späteren Stelle (p. 186 C—E) ausdrückt, die Wahrheit (*ἀλήθεια*) der Dinge offenbart. In diesem Sinne oder in Hinsicht auf ihren Inhalt ist also Erkenntniß: irrtumsfreie Gewißheit über das Wesen der Dinge. Wenn mithin Sokrates nach dem Wesen der Erkenntniß fragt, so kann er dabei nicht den Inhalt oder das Object sondern nur das Subject der Erkenntniß im Auge haben, seine Frage bedeutet: welches ist die Verrichtung der Seele, die uns jene irrtumsfreie Gewißheit giebt?

Die erste Antwort Theätet's auf diese Frage lautet: Erkenntniß ist nichts anderes als Wahrnemung (*οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*). Diese Definition ist nach seinen ausdrücklichen Worten (*ὡς γε νυνὶ φαίνεται*) nicht das Ergebniß früherer Erwägung sondern die Eingebung des Augenblicks, und dem entspricht die flüchtige Art der Begründung. Wer etwas erkennt, sagt Theätetos, der scheint mir dasjenige wahrzunemen was er erkennt, und darum ist, wie es mir für jetzt erscheint, Erkenntniß nichts anderes als Wahrnemung. Dieser Schluß ist nicht richtig. Aus dem Vordersatze würde höchstens folgen, daß jede Erkenntniß eine Art von Wahrnemung, aber nicht daß jede Wahrnemung schon Erkenntniß ist; Theätetos war also nicht berechtigt Erkenntniß und Wahrnemung einander schlechthin gleichzusetzen. Seine Definition aber gestattet nur die Auffaßung daß die Erkenntniß mit der Wahrnemung identisch (*ταὐτόν*) sei, und wird daher von Sokrates regelmäßig in diesem Sinne citirt (p. 164 B, D, 165 D, 179 C, 186 E). Es ist wichtig dieß gegenüber neueren Mißverständnißen schon hier festzustellen.

Sokrates eröffnet seine Kritik dieser Definition damit, daß er sie zu den Lehren älterer und zeitgenößischer Philosophen in Beziehung setzt. Einer der wichtigsten Gegensätze innerhalb der griechischen Philosophie jener Zeit war derjenige, der durch die Namen Parmenides und Herakleitos bezeichnet wird: der Gegensatz zwischen der Lehre vom ewig ruhenden und vom rastlos bewegten Sein. Sokrates fürt die Definition des Theätetos auf die letztere zurück und zwar mittels einer zweifachen Devolution; er behauptet nämlich, die Definition sei nur ein anderer Ausdruck für den Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge

sei, und dieser Satz sei wiederum der Ausfluß der Lehre vom ewig bewegten Sein. Es fragt sich zunächst, ob diese Zurückfürung richtig ist.

Nach dem Satze des Protagoras, sagt Sokrates, ist der Mensch das Maß aller Dinge, des Seins der seienden wie des Nichtseins der nichtseienden. Ist dieser Satz richtig, so können die Urteile der Menschen über die Dinge nicht ausdrücken was die Dinge an sich *sind*, sondern nur als was sie jedem Einzelnen *erscheinen*. Denn die Dinge wirken auf die verschiedenen Menschen verschieden, ein und derselbe Wind macht den A frieren, den B nicht. Wenn nun A urteilt: der Wind ist kalt, und B urteilt: der Wind ist nicht kalt, so müßen nach dem Maß-Satze beide Urteile als richtig gelten, aber sie können eben darum nicht ausdrücken ob der Wind an sich (*αὐτὸ ἐφ' ἑαυτὸ τὸ πνεῦμα* p. 152 B) kalt oder warm ist, sondern nur was er für den A und den B ist, d. h. als was er jedem von beiden erscheint. Damit stimmt die Definition des Theätetos vollständig überein. Denn in Hinsicht auf Sinnendinge (*ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις* p. 152 C) — und nur solche können wahrgenommen werden — ist Erscheinung und Wahrnemung eines und dasselbe. Wenn also die Erkenntniß nichts anderes ist als Wahrnemung, so kann auch sie uns nichts anderes offenbaren als die Eindrücke der Dinge auf die Menschen. Da aber diese Eindrücke nicht nur bei verschiedenen Menschen verschieden sind sondern auch bei demselben Menschen von einer Stunde zur anderen wechseln, und da doch jeder dieser Eindrücke Wahrheit enthalten soll, so ist mit dieser Definition zugleich ausgesprochen, daß das Wesen der Dinge kein beharrendes sondern ein immer wechselndes und werdendes ist, mit anderen Worten: daß es kein Sein sondern nur ein Werden giebt. Eben dieß aber ist der Grundgedanke der heraklitischen Lehre.

Es ergiebt sich aus dieser Darlegung vor allem, daß Sokrates den Satz des Protagoras hier nur in seiner Anwendung auf Sinnendinge betrachtet. Der Satz sagt allerdings weit mehr und wird späterhin von Sokrates auch in seiner weiter reichenden Bedeutung geprüft. Da jedoch Theätetos unbedachter Weise eine Definition gegeben hatte, die nur auf Sinnendinge anwendbar war,

konnte auch der Satz des Protagoras zunächst nur in dieser Einschränkung in Betracht kommen. Wenn man aber fragt, warum Sokrates gerade diesen auffälligsten Mangel der Definition nicht rügte, so ist die Antwort die, daß er seine methodische Untersuchung des Erkenntnißproblems mit der Betrachtung der ersten und einfachsten aller seelischen Verrichtungen eröffnen mußte.

Dieß im Auge behalten stellt sich die eben wiedergegebene Gedankenfolge unter Einer Voraussetzung als unanfechtbar dar: wenn nämlich die von Sokrates vertretene Auffaßung des protagoreischen Satzes, wonach *jeder einzelne Mensch* als Maß der Dinge zu gelten hat, die richtige ist. Diese Auffaßung ist von den Tagen Platons bis in die neueste Zeit unbestritten geblieben. Erst in den letzten Jarzehnten hat eine Reihe von Schriftstellern die platonische Darstellung bekämpft: nicht der Einzelmensch sondern der Mensch als Gattung sei es, den Protagoras als Maß der Dinge habe erklären wollen.[1]) Am eifrigsten wird diese Ansicht von Th. Gomperz verteidigt, der sogar behauptet die „generelle Deutung" des Maß-Satzes laße sich „durch eine strenge Beweisfürung zur Gewißheit erheben". Trotzdem muß diese Deutung aus äußeren und inneren Gründen abgelehnt werden.

Was zunächst die äußeren Verhältniße anlangt, so wäre es ein geradezu unerhörter Fall, daß von der echten Lehre des Protagoras im ganzen Altertum nicht die geringste Spur geblieben wäre, sondern daß diese Lehre sich nur in der von Platon gefälschten Form erhalten hätte. Gomperz hat freilich versucht dieses „unerwartete" Ereigniß durch die „übermächtige Auctorität des göttlichen Platon" zu erklären, welche bewirkt habe daß bis in die jüngste Vergangenheit die platonische Deutung des Maß-Satzes für bare Münze genommen worden sei (Griech. Denker I S. 369). Darauf aber ist zweierlei zu erwidern. Fürs erste war Protagoras ein hochgefeierter Lehrer, deßen Ansichten durch die von allen Seiten

---

[1]) So D. Peipers (Die Erkenntnißtheorie Platons S. 44 f.), E. Laas (Idealismus und Positivismus I S. 28), W. Halbfass (Jarb. f. class. Philol. VII Supplementband S. 162, 209), Th. Gomperz (Die Apologie der Heilkunst S. 27 f. und Griech. Denker I S. 362 f. der 1. Aufl.), W. Jerusalem (Eranos Vindobonensis S. 153 ff.), neuestens auch Ludwig Stein (Der Sinn des Daseins, Tübingen 1904 S. 12).

sich ihm zudrängenden Schüler die weiteste Verbreitung gefunden hatten, und der überdieß seine Lehre in Schriften niedergelegt hatte, die zwar uns verloren sind, die sich aber durch eine Reihe von Jarhunderten nach seinem Tode erhalten hatten. Schon aus diesen Gründen ist der spurlose Untergang seiner echten Lehre undenkbar. Was aber Platons angeblich übermächtige Auctorität betrifft so hat diese bekanntlich nicht zu hindern vermocht, daß er zu seinen Lebzeiten wie nach seinem Tode auf das heftigste befehdet wurde. Es sei um nicht weiter auszugreifen nur an Antisthenes, Isokrates und Aristoteles erinnert, von welchen namentlich der erstgenannte, der in manchen seiner Ansichten dem Protagoras sehr nahe kam, sich die Gelegenheit gewiß nicht hätte entgehen laßen, seinem Gegner die unrichtige Deutung des Maß-Satzes, die entweder ein grobes Mißverständniß oder eine grobe Fälschung in sich schloß, recht nachdrücklich vorzuhalten. — Demnach ist die in Rede stehende Ansicht schon mit den äußeren Verhältnißen unvereinbar.

Nicht minder beweisend sind die inneren Gründe. Vor allem ist hier zu bemerken, daß der Unterscheidung zwischen der „generellen“ und der „individualistischen“ Deutung des Maß-Satzes bei weitem nicht so große Bedeutung zukommt als man in Anbetracht des darüber gefürten heftigen Streites glauben sollte. Selbst wenn Protagoras bei seinem Satze nicht an den Einzelmenschen, an „Hinz und Kunz“ gedacht hätte, so müßte doch sein Satz auch vom Einzelmenschen gelten, weil — abgesehen von Abnormitäten die nichts beweisen — jeder allgemeine Satz sich im Einzelfalle zu bewähren hat. Wenn ich sage: der Mensch ist mit Sprache begabt, so heißt das: jeder normal beschaffene Mensch ist mit Sprache begabt, und der Umstand daß es Unglückliche giebt, denen die Sprache versagt ist, wird mich gewiß nicht hindern irgend einen Hinz oder Kunz, der mir auf der Straße begegnet, um eine Auskunft zu bitten.

Hievon abgesehen ergiebt sich aber aus dem Zusammenhalte des Maß-Satzes mit den übrigen uns überlieferten Sätzen des Protagoras, daß die Auffaßung Platons die allein berechtigte ist. Zunächst kommt hier der Ausspruch über die Götter in Betracht. „Von den Göttern“ sagt Protagoras „vermag ich nicht zu

wißen weder daß sie sind noch daß sie nicht sind, denn vieles hindert dieß zu wißen, sowol die Unklarheit der Sache wie die Kürze des menschlichen Lebens“ (Diog. L. IX, 51). In diesem Ausspruch hat Gomperz eine „in die Augen springende“ stilistische Verwandtschaft mit dem Maß-Satze zu erkennen geglaubt; um so verwunderlicher ist es daß er nicht bemerkt hat, daß gerade durch diesen Ausspruch die „generelle“ Deutung des Maß-Satzes ein für allemal ausgeschloßen ist. Denn der Mensch als Gattung lebt ungezälte Jartausende; wenn also die Kürze des Menschenlebens der Grund ist weshalb gewiße Dinge sich der menschlichen Erkenntniß entziehen, so ist es völlig mit Händen zu greifen, daß Protagoras nur das Einzelleben und den Einzelmenschen als das Maß der Dinge kann betrachtet haben. Hiemit stehen aber auch die übrigen erkenntnißtheoretischen Sätze des Protagoras — wenn man sie so nennen darf — in vollem Einklang. Nach dem Berichte des Diogenes von Laerte (IX, 51) hat Protagoras die beiden Sätze aufgestellt, daß es über jedes Ding zwei entgegengesetzte Aussagen gebe, und daß alles wahr sei. Dazu kommen nach dem platonischen Euthydemos folgende drei Sätze: es giebt keine Lüge, es giebt keinen Widerspruch, das nichtseiende kann weder ausgesprochen noch vorgestellt werden. Zu diesen Sätzen bemerkt Sokrates (Euthyd. p. 286 C), daß nicht nur die Anhänger des Protagoras sondern auch schon Ältere sich ihrer eifrig bedienten. Demnach hat Protagoras diese Sätze zwar nicht als Erster aufgestellt, wol aber sie in seine Lehre übernommen. Vergleicht man nun die fünf Sätze mit einander, so zeigt sich daß sie insgesammt nur Variationen und zwar mitunter extrem zugespitzte Variationen des Einen Gedankens sind, für welchen Protagoras den treffenden Ausdruck gefunden hat, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Die Aussage des Einen daß der Wind kalt ist, ist ebenso wahr wie die des Anderen daß der Wind nicht kalt ist, die beiden Aussagen sind zwar einander entgegengesetzt aber nicht widersprechend, denn es liegt kein Widerspruch darin, daß der Wind den Einen frieren macht, den Anderen nicht. Demnach ist alles wahr, es giebt keinen Irrtum, man kann nur seiendes und wahres reden. — Man mag diesen Sätzen zustimmen oder nicht, soviel ist gewiß, daß nach der hier vertretenen Auf-

faßung die Lehre des Protagoras sich als ein festes Gefüge, als die consequente Durchfürung eines einfachen, klaren und durchaus nicht bedeutungslosen Grundgedankens darstellt, und dieß gereicht dem alten Denker sicherlich zu größerem Lobe als die aussichtslosen Versuche, in seine Sätze einen fremden Sinn gewaltsam hineinzudeuten um dadurch ihren mehr oder weniger anstößigen Inhalt etwas annembarer zu machen.[1]) —

Nach der hiemit gewonnenen richtigen Auffaßung des Maß-Satzes und unter Festhaltung des Umstandes daß es sich zunächst nur um die Sinnendinge handelt, ergiebt sich von selbst, daß die Zurückfürung der Definition des Theätetos auf den Satz des Protagoras und die Zusammenstellung des letzteren mit der heraklitischen Lehre ebenso scharfsinnig wie treffend ist. Am einfachsten erledigt sich der erste Punkt. Die Wahrnemung ist jedem Menschen gegeben. Wenn also Erkenntniß nichts anderes ist als Wahrnemung, so ist jeder Mensch als wahrnemender zugleich ein erkennender und als solcher ein Maß der Dinge. Aber auch die Zusammenstellung des Maß-Satzes mit der heraklitischen Lehre ist unanfechtbar. Es darf zwar als feststehend gelten, daß Protagoras selbst seine Lehre nicht unmittelbar auf die des Herakleitos gegründet hat, sondern daß (nach einem Ausdruck von E. Laas) erst Platon es war, der ihr den heraklitischen Unterbau gab. Platon selbst sagt dieß sehr deutlich, indem er zu Anfang dieser Darlegung bemerkt (p. 152 C), Protagoras habe den wahren Sinn seiner Lehre vielleicht seinen Schülern im geheimen kundgetan,

[1]) Es ist hier wiederum auf die zalreichen Interpretationsversuche von Th. Gomperz sowol in den „Griechischen Denkern“ (3. Buch, C. 6 Protagoras von Abdera) wie in der „Apologie der Heilkunst“ (Wien 1890) zu verweisen. Ein höchst charakteristisches Beispiel dieses Auslegungsverfarens enthält die letztere Schrift. Gomperz verteidigt dort (S. 26 ff.) die „generelle“ Deutung des Maß-Satzes mit denselben Gründen wie in den „Griechischen Denkern“, er beruft sich aber außerdem auf den „Sprachgebrauch des Protagoras, wie er aus dem Götter-Bruchstück . . . deutlichst erhellt“, und will dadurch erweisen daß das Wörtchen ὡς im Maß-Satze nicht durch „wie“ sondern durch „daß“ zu übersetzen sei. — Der Sprachgebrauch eines Schriftstellers, aus deßen zalreichen Schriften uns etwa 20 Zeilen zusammenhangloser Bruchstücke überliefert sind! Und den Beleg dieses „Sprachgebrauches“ bildet von diesen Bruchstücken — ein einziges! Wie muß es um eine Sache stehen die mit solchen Mitteln verteidigt wird?

„uns aber, dem großen Haufen" habe er ihn zu raten aufgegeben (*ἠνίξατο*). Trotzdem steht es außer Zweifel, daß der Maß-Satz zuletzt auf die heraklitische Lehre hinausfürt. Denn wenn jeder Mensch mit seinen Sondereindrücken ein Maß der Dinge sein soll, wenn also all diese unendlich verschiedenen Eindrücke Wahrheit enthalten sollen, so kann das Wesen der Dinge nicht in einem Beharren sondern nur in unaufhörlichem Wechsel gefunden werden. Daraus aber daß Platon seine Darlegung so deutlich als eine *nicht* dem Protagoras angehörige bezeichnet, ist zu ersehen, wie strenge er es vermied dem Protagoras Gedanken beizulegen, welche, obgleich sie im Sinne seiner Lehre lägen, doch von ihm nicht ausdrücklich ausgesprochen waren.

Die nächstfolgenden Erörterungen des Gespräches (c. 10—15) dienen dazu, das bisher im allgemeinen Umriß festgestellte Ergebniß weiter auszufüren und die volle Bedeutung desselben klar zu machen. Sokrates weist zu diesem Ende auf verschiedene Schwierigkeiten hin, welche durch die soeben von ihm dargestellte Lehre angeregt werden, er entwickelt die bisher nur angedeutete Wahrnemungstheorie, durch welche diese Schwierigkeiten beseitigt werden sollen, in größerer Ausfürlichkeit; er schließt endlich mit einer neuerlichen Bekräftigung des Maß-Satzes sowie der Übereinstimmung zwischen Protagoras, Theätetos und Herakleitos. Seine Ausfürungen sondern sich in zwei Gruppen.

1) Das Hauptargument in der von Sokrates bisher gefürten Untersuchung hatte die Tatsache der unendlichen Verschiedenheit unserer Wahrnemungen gebildet. Ein und dasselbe Ding erscheint dem A weiß, dem B nicht weiß. Soll nun jede dieser Aussagen richtig sein, so folgt daraus, daß die Weiße sowie jede wahrgenommene Qualität weder dem Object noch dem Subject der Wahrnemung angehören kann, sondern daß sie erst durch das Zusammentreffen des Objectes mit dem Subject entsteht. Denn ein Ding kann sein Wesen nicht dadurch ändern, daß ein zweites Ding eine Veränderung erleidet, von welcher das erste nicht berürt wird, sondern nur dadurch daß in dem ersten Ding selbst sich eine Veränderung vollzieht. Würde also die Weiße die A

wahrnimmt, dem Dinge selbst als Qualität angehören, so könnte dieses nicht dadurch aufhören weiß zu sein daß an die Stelle des A ein anderer Beschauer tritt, sondern es müßte allen Beschauern weiß erscheinen. Und wäre umgekehrt die Weiße eine Qualität des beschauenden Auges, so könnte das Auge diese Qualität nicht dadurch verlieren daß ihm ein anderes Object gegenübertritt, sondern es müßte alle Dinge weiß sehen. Somit folgt aus dem protagoreischen Maß-Satze, daß es keine ständigen Qualitäten, kein beharrendes Sein sondern nur ein unaufhörliches Werden giebt.

Den Angelpunkt dieser Beweisfürung bildet der Satz, daß ein Ding nur durch einen in ihm selbst sich vollziehenden Vorgang und nicht durch einen Vorgang, der lediglich ein anderes Ding betrifft, eine Veränderung erfaren kann. An diesen Satz knüpft Sokrates seine weiteren Ausfürungen an, zu welchem Ende er daraus zunächst folgende drei Thesen ableitet:

1) Solange ein Ding sich selbst gleich bleibt, kann es an Zal wie an Masse weder mehr noch weniger werden.
2) Ein Ding dem nichts hinzugesetzt und nichts weggenommen wird, vermehrt und vermindert sich nicht sondern bleibt sich gleich.
3) Es ist unmöglich, daß ein Ding ohne eine Veränderung erfaren zu haben, nachher etwas ist was es vorher nicht war.

Mit diesen Sätzen scheinen aber gewiße Erfarungstatsachen nicht vereinbar zu sein. Wenn wir sechs Würfel mit vier Würfeln zusammenhalten, so werden wir sagen, die ersteren seien mehr und zwar um die Hälfte mehr als die letzteren; wenn wir sie hingegen mit zwölf Würfeln zusammenhalten, so werden wir sagen, die ersteren seien weniger und zwar nur halb so viel als die letzteren, und es darf, wie Sokrates hinzufügt, eine Abweichung von dieser Aussage nicht geduldet werden (*οὐδὲ ἀνεκτὸν ἄλλως λέγειν* p. 154 C). Dieselben sechs Würfel sind also, ohne ihre Zal geändert zu haben, einmal ein Mehr und einmal ein Weniger. Ebenso kann Sokrates, der heute größer ist als Theätetos, nach Jaresfrist, wenn Theätet inzwischen entsprechend gewachsen ist, kleiner sein als dieser; er ist also ohne seine Gestalt

geändert zu haben aus einem größeren ein kleinerer geworden. Ähnlicher Beispiele, sagt Sokrates, giebt es unzälige, und wenn wir sie mit jenen drei Thesen zusammenhalten, so scheint es daß diese, obgleich sie insgesammt als unbestreitbar gelten müßen, unter einander in Widerstreit geraten.[1])

Diese Ausfürungen sind für uns heutige Leser vorerst einigermaßen befremdend, denn für unser Denken liegt keine Schwierigkeit darin daß sechs Würfel, obgleich oder vielmehr weil ihre Zal sich nicht geändert hat, mehr sind als sechs und weniger als zwölf. Anders aber liegt die Sache für das platonische Denken, welchem auch die Verhältniß- und Beziehungsbegriffe als selbständige Qualitäten gelten. Wenn man nun unter Festhaltung dieses Standpunktes die Ausfürungen des Sokrates prüft, so erkennt man mit Überraschung, daß die angeregte Schwierigkeit weit weniger die protagoreisch-heraklitische als vielmehr die platonische Auffaßung der Dinge trifft. Denn eine Lehre welche alles auf Veränderung und Vermischung zurückfürt, kann sich leicht damit abfinden, daß wir eine und dieselbe Zal je nach Umständen ein Mehr oder ein Weniger, und einen Mann von bestimmter Leibesgröße je nach Umständen einen größeren oder kleineren nennen. Daher besteht die Antwort, die Sokrates vom protagoreisch-heraklitischen Standpunkt aus auf seine Einwendung giebt (p. 155 D ff.), nur in einer ausfürlicheren Wiederholung der schon vorher entwickelten Wahrnemungstheorie, nach welcher jede Wahrnemung und jedes Wahrnemungsurteil nur das Ergebniß des in je einem besonderen Falle sich vollziehenden Zusammentreffens zwischen Subject und Object ist, und eben darum

[1]) W. Lutoslawski stellt die (übrigens schon einmal dagewesene) wunderliche Behauptung auf, daß zwei von diesen Thesen der dritten widersprechen, ohne jedoch anzugeben worin der Widerspruch bestehen soll (Plato's Logie S. 303 „*the problem is reduced to three axioms, two of which are in contradiction with the third*"). — Da alle drei Thesen nichts anderes sind als Anwendungen des logischen Satzes vom Widerspruch, müßen sie insgesammt richtig sein und ist ein Widerspruch zwischen ihnen ausgeschloßen. Sie werden daher auch von Sokrates als Axiome betrachtet, und die von ihm gestellte Aufgabe besteht gerade darin, den durch seine Beispiele hervorgerufenen *scheinbaren* Widerspruch zu beseitigen, da doch ein *wirklicher* Widerspruch nicht stattfinden kann. Es wird sich sofort zeigen, wie der scheinbare Widerspruch im Sinne des platonischen Denkens zu lösen ist.

nur für diesen besonderen Fall, für diesen aber unbedingt giltig ist. Weit schwieriger dagegen ist die Frage für die platonische Lehre mit ihrer Anname eines beharrenden Seins und beharrender Qualitäten. Denn mit dieser Anname stehen zwar die von Sokrates aufgestellten drei Thesen im besten Einklang, aber die von ihm angefürten und für unanfechtbar erklärten Beispiele scheinen mit diesen Thesen und dadurch auch mit der Anname des beharrenden Seins unvereinbar zu sein. Die Zal sechs hat ihr constantes Wesen, und doch werden wir durch das rein äußerliche Hinzubringen einer größeren oder geringeren Anzal von Dingen genötigt entgegengesetztes von ihr auszusagen. Diesen Widerspruch läßt Platon durch Sokrates zwar in aller Schärfe formuliren, aber er macht keinen Versuch ihn zu lösen, und dieß ist vom Standpunkte des vorliegenden Werkes aus sehr wol erklärlich. Die einzige Lösung nämlich, die es im Sinne des platonischen Denkens dafür giebt, ist die, daß die sechs Würfel, da sie ein Mehr oder Weniger nicht können *geworden* sein, beides schon vorher müßen *gewesen* sein, mit anderen Worten: daß die Zal sechs teilhat an den Ideen der Mehrheit und der Minderheit. Die Frage aber, ob verschiedene Ideen mit einander Gemeinschaft haben können, erfordert eine langwierige Untersuchung, die Platon erst im Sophisten anstellte und auf Grund deren er die Frage bejahte. Erst nachdem er dieß festgestellt hatte, konnte er daraus die Nutzanwendung ziehen, und dieß tut er im 49. und 50. Capitel des Phädon, wo er ausfürlich und zwar sowol in Beziehung auf Zalen wie auf Leibesgröße auseinandersetzt, daß alles Überragen und Überragtwerden auf der Teilhabung an den Ideen der Größe und Kleinheit beruht. All diese Auseinandersetzungen aber konnten im Theätetos keinen Raum finden, weil Platon *hier* nur der Vermittler sokratischer Gedanken sein wollte und daher seinem Meister nicht Erörterungen in den Mund legen konnte die sich ausschließlich auf dem Gebiete der Ideenlehre bewegen. Eine kräftige Stütze dieser Auffaßung liegt darin, daß auch im Sophisten die Theorie von der Gemeinschaft der Ideen nicht von Sokrates sondern vom Gast aus Elea entwickelt wird.

2) Die nächste Frage die Sokrates anregt (p. 157 E ff.), ist die folgende. Nach der von ihm entwickelten Wahrnemungstheorie

ist jede Wahrnemung das in einem gegebenen Augenblick entstandene Product aus dem Zusammentreffen eines gewißen Subjectes mit einem gewißen Object. Da nun mit den Factoren auch das Product gegeben ist, so kann die einzelne Wahrnemung unmöglich eine andere sein als sie ist, sie muß also Wahrheit enthalten. Wenn dem so ist, fragt Sokrates, wie verhält es sich dann mit den Wahrnemungen der Kranken und Wahnsinnigen, mit den Einbildungen der Träumenden und mit allen Sinnestäuschungen? Enthalten auch diese Wahrheit und Erkenntniß, da sie doch auf gleiche Weise und mit gleicher Notwendigkeit entstehen wie die Wahrnemungen der Gesunden und Wachen?

Diese Ausfürungen dienen den eben besprochenen insoferne zur Ergänzung, als sie von der entgegengesetzten Seite her die Schwierigkeit des Erkenntnißproblems aufdecken und das Dilemma, in welches dieses Problem uns verwickelt, besonders klar hervortreten laßen. Einerseits ist der Satz nicht zu bestreiten, daß unter den gegebenen Umständen jede Wahrnemung so ausfallen *muß* wie sie ausfällt, woraus folgt daß man auch den Sinneseindrücken der Kranken und Wahnsinnigen subjective Giltigkeit zugestehen muß; andererseits ist es unmöglich in den Eindrücken und Aussprüchen solcher Personen objective Wahrheit finden zu wollen. Wenn man diesen Gedanken weiter verfolgt, so erkennt man allerdings auch schon die Lösung die dem Dilemma zu geben ist. In dem Beispiele von den Kranken und Wahnsinnigen nämlich tritt es besonders scharf zutage, daß der subjective Eindruck welchen die Dinge bewirken d. h. die *Erscheinung* der Dinge nicht mit ihrem *Wesen* zusammenfällt, und der gemeinschaftliche Fehler des Protagoras und Theätetos besteht eben darin daß sie Erscheinung und Wesen nicht von einander zu sondern wißen. In Hinsicht auf den subjectiven Eindruck ist unstreitig jeder Einzelne, folglich auch der Kranke und Wahnsinnige ein Maß, aber eben darum kann der subjective Eindruck als solcher keine Erkenntniß enthalten. Dieß ist denn auch das Argument, mit welchem Sokrates nachher die von Theätetos aufgestellte Definition bekämpft.

Um nun diesen Punkt in helles Licht zu stellen erörtert Sokrates nochmals den Vorgang der Wahrnemung im Sinne der schon wiederholt berürten Theorie. Er wält dießmal eine Ge-

schmacksempfindung als Beispiel: ein und derselbe Wein schmeckt dem gesunden Sokrates süß, dem kranken Sokrates bitter. Diese Erscheinung ist nach jener Theorie vollkommen klar. Der Vorgang durch welchen die Wahrnemung bewirkt wird, ist in beiden Fällen derselbe: das Zusammentreffen des Weines mit der Zunge des Sokrates. Allein die Factoren des Productes sind nicht dieselben, denn der kranke Sokrates ist ein anderer als der gesunde, und darum muß auch das Product ein anderes sein: in dem einen Falle wird ein süß schmeckender Wein, in dem anderen ein bitter schmeckender Wein hervorgebracht, beide Male aber mit gleicher Notwendigkeit.[1]) Demnach können die Qualitäten die wir an den Dingen wahrnemen nicht den Dingen an sich selbst sondern nur den Dingen in ihrer gegenseitigen Beziehung zukommen: der Wein an sich ist weder süß noch bitter, sondern er wird das eine oder das andere je nachdem er mit dieser oder jener Zunge zusammentrifft. Daraus aber ergiebt sich aufs neue daß die Lehren des Protagoras, Herakleitos und Theätetos in Eins zusammenfallen (*εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκεν* p. 160 D). Denn über die Eindrücke die der Einzelne von den Dingen empfängt, kann nur seine eigene Empfindung und nicht die eines Anderen entscheiden, folglich ist jeder Einzelne Richter über das was für ihn ist und nicht ist

---

[1]) Aus Anlaß des von Sokrates vorgebrachten Argumentes, daß der kranke Mensch ein anderer sei und daher anders empfinden müße als der gesunde, hat W. Halbfass (Jarb. f. class. Philol. XIII Suppl. S. 179 f.) gegen Platon einen bitterbösen Angriff gerichtet, der allerdings schon durch P. Natorp (Forsch. z. Gesch. des Erkenntnißproblems S. 31—42) eine gründliche, fast möchte man sagen allzu gründliche Widerlegung erfaren hat. Denn die Sache liegt so einfach wie möglich. Die Grundlage der ganzen Ausfürung bildet der Satz daß der kranke Sokrates vom gesunden verschieden sei. Nun könnte aber einer von jenen, die Platon die „Gewaltigen" *(δεινοί)* nennt, etwa einwenden, der kranke Sokrates habe dieselben Hände und Füße, denselben Bart und Kahlkopf wie der gesunde, er sei daher in gewißem Sinne mit diesem identisch. Um dieser Einwendung, die für die vorliegende Frage der Geschmacksempfindung gar nichts beweist, im vorhinein zu begegnen sagt Platon ausdrücklich, seine Frage gehe nicht dahin ob ein Ding mit dem anderen in gewißer Hinsicht identisch, in anderer Hinsicht von ihm verschieden sei (*τῇ μὲν ταὐτόν, τῇ δὲ ἕτερον* p. 158 E), sondern ob das eine Ganze *(ὅλον τοῦτο)*, nämlich der kranke Sokrates, jenem anderen Ganzen (*ὅλῳ ἐκείνῳ* p. 159 B), nämlich dem gesunden Sokrates gleich oder ungleich sei? Die Einwendungen von Halbfass beweisen am besten, wie sehr Platon recht hatte seine Frage so vorsichtig zu formuliren.

(*κριτὴς τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστιν, τῶν τε μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* p. 160 C). Da aber diese Eindrücke mit Notwendigkeit entstehen, können sie nicht falsch sein, sondern müßen Wahrheit oder Erkenntniß enthalten. Und endlich wenn alle Qualitäten der Dinge immer erst dadurch entstehen daß die Dinge mit einander in Beziehung treten, kann das Wesen der Dinge kein beharrendes sondern nur ein immer wechselndes und werdendes sein.

In der Constatirung dieser inneren Einheit der drei Lehren besteht das Ergebniß der bisher gepflogenen Erörterungen. Hiemit, so schließt Sokrates diesen Abschnitt, haben wir das Kindlein des Theätetos mühselig ans Licht gebracht und wollen nun untersuchen, ob es des Auferziehens wert ist (p. 160 E).

B) Kritik der protagoreisch-heraklitischen Lehre.

1) Verteidigung des protagoreischen Maß-Satzes gegen unzulängliche Einwendungen.

Die Kritik welche Sokrates an dem von ihm entwickelten Lehrgebäude übt, gliedert sich seinen bisherigen Ausfürungen entsprechend in drei Abschnitte. Er beschäftigt sich zunächst mit dem protagoreischen Maß-Satze, dann mit der heraklitischen Lehre, endlich mit der von Theätetos aufgestellten Definition der Erkenntniß. Von diesen drei Abschnitten gehören die beiden ersten enger zusammen, während der dritte insoferne eine selbständigere Stellung einnimmt, als Sokrates dabei von jeder besonderen Wahrnemungstheorie absieht und ganz allgemein das Verhältniß der Wahrnemung zur Erkenntniß untersucht. Dieser ganzen Kritik ist jedoch (c. 16—19) eine Art Vorkritik vorausgeschickt, in welcher Sokrates gegen die bisher entwickelten Lehren einige vorläufige Einwendungen erhebt, durch die er dem von den Toten herbeigerufenen Protagoras Gelegenheit giebt seinen Maß-Satz eingehend zu verteidigen (c. 20). Diese vorläufigen Einwendungen sind die folgenden:

1) Der protagoreische Maß-Satz hebt nicht nur den Unterschied zwischen weisen und unweisen Menschen sondern auch zwischen Menschen und Tieren auf, denn die Realität der sub-

jectiven Eindrücke kann bei den Tieren so wenig geleugnet werden wie bei den Menschen.

2) Wenn Wahrnemung und Erkenntniß Eines sind, so müßen wir auch fremde Sprachen und Schriftzeichen verstehen, sobald wir sie hören und sehen.

3) Wenn Wahrnemung und Erkenntniß Eines sind, so ist das Erinnerungsvermögen nicht zu erklären. Denn mit dem Aufhören der Wahrnemung müßte auch die Erkenntniß aufhören, so daß wir uns nur solcher Dinge erinnern könnten, die uns unbekannt sind.

4) Wenn Wahrnemung und Erkenntniß Eines sind, so scheint zu folgen, daß es möglich ist ein Ding zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Denn wenn wir ein Ding zuerst mit beiden Augen betrachten und dann ein Auge schließen, so sehen wir das Ding mit dem offenen und sehen es nicht mit dem geschloßenen Auge; wir sehen es also und sehen es nicht, was nach der Voraussetzung soviel bedeutet als: wir kennen es und kennen es nicht.

Diese Einwendungen haben in neuerer Zeit sehr abfällige Beurteilung gefunden, jedoch mit Unrecht.[1]) Um sie richtig zu

[1]) F. Dümmler (Antisthenica S. 58) hat diese Einwendungen als „ineptas et rudes dubitationes", P. Natorp (Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnißproblems S. 8) hat sie als erstaunlich „roh und unphilosophisch" bezeichnet, und diese behauptete Geringwertigkeit in Verbindung mit der derben Form, in welche die erste Einwendung gekleidet ist, haben die beiden Forscher zu der Vermutung veranlaßt, daß nicht Platon sondern Antisthenes der Urheber dieser Einwendungen sei, eine Vermutung, welcher dann auch Bonitz (Plat. Stud. S. 52 A 5) und mit einigem Vorbehalt auch E. Zeller (II S. 302 A 1 der 4. Aufl.) beigetreten sind. Diese Ansicht aber ist unhaltbar. Die erste und wichtigste jener Einwendungen ist die, daß Protagoras durch seinen Maß-Satz den Unterschied zwischen Weisen und Unweisen aufhebe und dadurch seiner eigenen Lehrtätigkeit den Boden entziehe. Dieses Argument findet sich bei Platon noch zweimal, im Kratylos p. 386 C und im Euthydemos p. 287 A. Nun wird in neuerer Zeit von der überwiegenden Mehrzal der Forscher angenommen, daß die im Euthydemos gefürte Polemik dem Antisthenes gilt, und diese Ansicht dürfte in der beschränkteren Faßung, daß durch diese Polemik neben Anderen auch Antisthenes getroffen werde, kaum zu bestreiten sein, da durch glaubwürdige Zeugniße worunter das des Aristoteles erwiesen ist, daß die Behauptung: es gebe keinen Widerspruch, auch von Antisthenes vertreten wurde. Demnach hätte dieser, wenn die erwähnte Einwendung gleichfalls von ihm herrühren würde, seine eigene Behauptung bekämpft, eine Anname die sich wol von selbst

würdigen muß man vor allem die letzte Einwendung, die von Sokrates selbst als eine bloße Wortspielerei angekündigt wird, von den übrigen sondern. „Wer seine Worte nicht in Acht nimmt (*μὴ προσέχων τοῖς ῥήμασι τὸν νοῦν* p. 165 A)," sagt Sokrates, „der müßte wol noch schlimmere Dinge als die früheren zugeben," und nun folgt der Nachweis, daß man ein Ding, indem man ein Auge schließt, zugleich sieht und nicht sieht. Die Auflösung des Truges ist einfach. Sehen heißt: ein Ding durch ein für Lichteindrücke empfängliches Organ wahrnemen. Das verdeckte Auge ist aber für Lichteindrücke ebenso unempfänglich wie das Ohr oder der Finger, und die Frage, ob man mit dem verdeckten Auge sehe, ist daher ebenso sinnlos wie die Frage, ob man mit den Ohren sehe. Theätetos mußte daher die Frage als unzuläßig zurückweisen und dabei beharren daß er das Ding sehe, womit er der gelegten Schlinge entgangen wäre.

Von ganz anderer Art sind hingegen die vorhergehenden Argumente. Auch diese enthalten zwar, wie wir sofort durch Sokrates selbst erfaren werden, noch keine endgiltige Widerlegung der protagoreischen Lehre, wol aber regen sie ernste Zweifel an und zeigen zugleich die Richtung, in der die Entscheidung der Frage zu suchen ist.

Sokrates beginnt mit der Bemerkung, daß die Erwägungen welche dem protagoreischen Satze zu Grunde liegen, ebensowol auf das Tier wie auf den Menschen Anwendung finden, und daß mithin nicht nur jeder Mensch sondern auch jedes Tier als ein Maß der Dinge gelten müße. Die Richtigkeit dieses Gedankens ist so einleuchtend daß es weiterer Worte darüber nicht bedarf.

---

verbietet. Ist aber in Betreff dieser Einwendung die Urheberschaft des Antisthenes ausgeschloßen, so liegt auch in Betreff der übrigen kein Grund vor sie dem Platon abzusprechen, wobei es immerhin denkbar und sogar wahrscheinlich bleibt, daß er durch die Derbheit der Form und durch die Zurückweisung, die er dieser Derbheit später angedeihen läßt, an das von anderer Seite gegen ihn geübte Verfaren erinnern und es nach Gebür abfertigen wollte. — Mit der hier vertretenen Auffaßung stimmt im Grundgedanken diejenige von F. Susemihl im II. Stück seiner „Neuen platonischen Forschungen" überein (Rhein. Mus. N. F. Bd. 53, bes. S. 529 ff.). Doch ist zu deßen Ausfürungen zu bemerken, daß sie den positiven Gewinn nicht hervorheben, welcher durch diese vorläufigen Einwendungen für die Klärung des Verhältnißes zwischen Wahrnemung und Erkenntniß erzielt wird.

Es sei deshalb nur darauf hingewiesen, daß ein dem Protagoras so freundlich und dem Platon so unfreundlich gesinnter Beurteiler wie Ernst Laas (Idealismus und Positivismus I S. 219) sich genötigt sieht zu erklären, daß Protagoras gegen diese Ausdehnung seines Satzes nichts hätte einwenden können, da es „unmöglich gemeint sein konnte den übrigen *animalia* die Realität ihrer Wahrnemungsobjecte abspenstig zu machen". Freilich ist damit der protagoreische Satz nicht widerlegt, denn die Anname daß die Tiere in dieser oder jener Richtung dem Menschen gleichstehen, hat wie Sokrates weiterhin bemerkt, nur für die gedankenlose Menge etwas erschreckendes. Aber gerade weil die subjective Realität des Wahrnemungsinhaltes für das Tier so wenig zu leugnen ist wie für den Menschen, muß man sich die Frage vorlegen, ob mit diesen subjectiven Eindrücken das Wesen der Dinge erschöpft ist, oder ob es nicht außer ihnen noch etwas anderes giebt, wofür nicht mehr das Tier, aber auch nicht jeder Mensch das Maß sein kann.

Mit dem nächsten Bedenken kommt Sokrates seinem Ziele um einen Schritt näher. Er wendet sich hier nicht unmittelbar gegen den Maß-Satz sondern zunächst gegen die Identificirung von Erkenntniß und Wahrnemung und legt dem Theätetos die Frage vor, ob das Hören und Sehen einer fremden Sprache und Schrift uns auch den Sinn des gehörten und gesehenen werde erkennen laßen. Theätetos antwortet, daß wir dasjenige was wir wahrnemen, nämlich die Höhe und Tiefe der Laute, die Gestalt und Farbe der Zeichen, durch die Wahrnemung auch erkennen werden, daß hingegen die *Bedeutung* der fremden Sprache und Schrift nicht Gegenstand der Wahrnemung sei und daher auch nicht durch Hören und Sehen erkannt werde. Die Schlagfertigkeit der Antwort wird von Sokrates gerühmt, aber auch ihr Mangel liegt zutage. Denn wenn die Wahrnemung uns nur den Schall und die Gestalt der fremden Sprache und Schrift offenbaren kann, während die Bedeutung, also gerade das wesentliche uns verschloßen bleibt, so ist wiederum klar daß mit den Sinneseindrücken das Wesen der Dinge nicht erschöpft ist, sondern daß wir um es zu erschöpfen eines über die Wahrnemung hinausreichenden Vermögens bedürfen. Und da ferner das Verständniß der

fremden Sprache und Schrift nur demjenigen zukommt, der sich dasselbe durch eine besondere, auf diesen Zweck gerichtete Bemühung eigen gemacht hat, so enthält dieses Beispiel schon einen deutlichen Hinweis darauf, daß es Dinge giebt, für die nicht jeder Mensch sondern nur der Sachverständige ein Maß ist.

In ähnlicher Richtung bewegen sich die Bemerkungen des Sokrates über das Verhältniß der Erkenntniß zur Erinnerung. Wenn Wahrnemung und Erkenntniß Eines sind, sagt er, so kann die eine nicht länger dauern als die andere. Nun erinnern wir uns aber der Dinge, auch nachdem die Wahrnehmung vorüber ist, und man müßte demnach sagen, daß wir uns der Dinge erinnern ohne sie zu kennen. Da dieß unmöglich ist, können Wahrnemung und Erkenntniß nicht Eines sein. — Diese Beweisfürung ist, soferne man sich an den Wortlaut der von Theätetos aufgestellten Definition hält, unantastbar.[1]) Sucht man hingegen den Sinn der Definition zu erfaßen, so kann diese auch bedeuten, daß die Wahrnemung und zwar sie allein es ist, die uns die Erkenntniß der Dinge *vermittelt*, und so verstanden könnte allerdings die Erkenntniß in der Erinnerung fortdauern, auch nachdem die Wahrnemung vorüber ist. Allein gerade indem man sich dieß klar macht, erkennt man was Sokrates mit seinen Ausfürungen be-

---

[1]) Anderer Meinung ist auch hier W. Halbfass. Er behauptet (S. 183 A. 112), schon die Schlußfolgerung: wenn Sehen = Wißen, ist Nichtsehen = Nichtwißen, sei „natürlich" falsch, Platon hätte mit demselben Rechte sagen können: die Vögel seien zweibeinige Tiere, folglich die Nichtvögel nicht zweibeinige Tiere, und da die Menschen nicht Vögel seien, so seien sie auch nicht zweibeinige Tiere. — Diese Bemerkungen verdienen eine nähere Beleuchtung. Falsch ist hier „natürlich" nichts anderes als die Behauptung, daß Platon in so knabenhafter Weise gefolgert habe. Der Satz des Theätetos, von dem Sokrates hier ausgeht, lautet nicht: Erkenntniß ist Wahrnemung — wonach es zur Not denkbar bliebe, daß nicht jede Wahrnemung als solche schon Erkenntniß sei — sondern er lautet: Erkenntniß ist *nichts anderes* als Wahrnemung, *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*. Das aber bedeutet: daß Erkenntniß und Wahrnemung identische Begriffe, daß sie *ταὐτόν* sind, und dieß wird denn auch von Sokrates in zalreichen Wiederholungen ausgesprochen (p. 163 A, 164 A, 164 B, 164 D, 165 D, 168 B, 179 C, 186 E). Unter dieser Voraussetzung aber ist die Schlußfolgerung Platons genau so unanfechtbar wie es diejenige seines Kritikers *wäre*, wenn sein Obersatz lautete, daß der Begriff des Vogels mit dem des zweibeinigen Tieres identisch sei. Wer sich vermeßen will Platon zu schulmeistern, der müßte zum mindesten Platon aufmerksam gelesen haben.

zweckt. Es geht aus ihnen nämlich soviel unzweifelhaft hervor, daß die Wahrnemung vielleicht die Grundlage, möglicher Weise sogar die einzige Grundlage unserer Erkenntniß, aber doch nicht diese selbst sein kann, sondern daß die Erkenntniß nur in einem an den äußeren Vorgang der Wahrnemung sich anschließenden inneren Vorgange bestehen kann.

Aus alledem ergiebt sich, daß die in Rede stehenden Ausfürungen die strenge Beurteilung, die sie gefunden haben, durchaus nicht verdienen. Sie sind freilich nur vorbereitender Art, sie sollen die wahre Bedeutung der protagoreischen Lehre nach verschiedenen Beziehungen zum Bewußtsein bringen und im allgemeinen die Richtung bezeichnen, in welcher das Wesen der Erkenntniß zu suchen ist. Diesen Zweck erfüllen sie vollständig. Daß sie aber nicht ausreichen die protagoreische Lehre endgiltig zu widerlegen, hat niemand beßer gewußt als Sokrates, der über diese Ausfürungen das Urteil ausspricht, daß er seinen Gegner bisher nur bei den Worten gefaßt und daher mehr in der Weise eines Rechthabers als eines Philosophen gehandelt habe (p. 164 C). Er sieht sich dadurch veranlaßt zunächst auseinanderzusetzen, was vom Standpunkt der protagoreischen Lehre auf seine bisherigen Angriffe zu erwidern wäre. Dieß bildet den Inhalt der merkwürdigen Verteidigungsrede (c. 20), die er dem Schatten des Protagoras in den Mund legt.

Vor allem ist festzustellen daß die Rede ihrem ganzen Inhalte nach das geistige Eigentum Platons ist. Dieß ergiebt sich aus der am Schluße beigefügten Bemerkung des Sokrates, daß er nach besten Kräften (*κατ' ἐμὴν δύναμιν* p. 168 C) vorgebracht habe was er zur Unterstützung des Protagoras zu sagen wiße, dieser selbst aber, wenn er noch lebte, würde seine Sache noch weit herrlicher vertreten haben. Die Rede gliedert sich in drei Teile. In den einleitenden Bemerkungen (p. 166 A—C) richtet Protagoras nach flüchtiger Rückschau auf die bisherigen Ausfürungen des Sokrates an diesen die Aufforderung, er möge ohne Umschweife auf die Hauptsache losgehen und möge es widerlegen, daß in jedem Menschen besondere, ihm allein *(μόνῳ ἐκείνῳ)* eigentümliche Wahrnemungen entstehen; er rügt ferner nachdrücklich den von Sokrates gebrauchten Ausdruck, daß nach protago-

reischer Lehre auch das Schwein und der Affe als Maß der Dinge zu betrachten seien. Die nächstfolgenden Ausfürungen (p. 166 D —167 D) suchen in eingehender Darlegung den Vorwurf zu entkräften, daß die Lehre des Protagoras den Unterschied zwischen weisen und unweisen Menschen aufhebe. Den Schluß der Rede bildet (p. 167 D—168 B) die an Sokrates gerichtete Mahnung, er möge sich in wißenschaftlichen Erörterungen der Rechtschaffenheit befleißen und nicht darauf ausgehen durch Trug und Spitzfindigkeit den Gegner zu übervorteilen, da er sonst der Philosophie nicht Freunde sondern Feinde schaffen werde. Diese Schlußbemerkungen erinnern lebhaft an den Ausgang des Euthydemos, wo Sokrates ebenfalls die Philosophie gegen die üble Meinung zu schützen sucht, die durch das Treiben der Eristiker gegen sie erweckt werde. Es ist klar, daß auch in unserem Werke die Mahnung zur Redlichkeit im wißenschaftlichen Streite nicht dem Sokrates sondern den sophistischen Streitkünstlern gilt, und daß es eine besondere Feinheit der Darstellung ist, wenn Platon sie in die Form einer an Sokrates gerichteten Aufforderung bringt.

Das Schwergewicht der Rede ruht mithin in ihrem Mittelabschnitt. Der leitende Gedanke desselben ist, daß die *Wahrheit* einer Vorstellung nicht mit der *Güte* der Vorstellung zusammenfällt. An Wahrheit stehen alle Vorstellungen einander unbedingt gleich, weil alle aus den gegebenen Factoren mit Notwendigkeit entstehen; das aber hindert nicht, daß die eine von der anderen an Güte übertroffen wird. Wenn derselbe Wein dem Gesunden süß, dem Kranken bitter schmeckt, so ist die eine Wahrnemung genau so wahr wie die andere, die des Gesunden aber ist die beßere, und zwar deshalb weil seine Verfaßung die beßere ist. Es ist also freilich unmöglich einen Menschen *weiser* zu machen als er ist (*σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι· οὐδὲ γὰρ δυνατόν* p. 166 E), wol aber ist es möglich auf seine Verfaßung (*ἕξις*) so einzuwirken, daß anstatt schlechter Vorstellungen gute in ihm entstehen, und ein Weiser ist derjenige, der eine solche Umwandlung zu bewirken vermag. Dieß gilt für den Menschen wie für alle übrigen Geschöpfe, und es gilt endlich auch für die Staaten. Auch in jedem Staate ist dasjenige gerecht und schön, was von ihm dafür gehalten wird, aber auch hier ist es Sache

des Weisen, zu bewirken daß anstatt des verderblichen das zuträgliche als gerecht angesehen wird. Es zeigt sich mithin, so schließt Protagoras diesen Abschnitt, daß zwar keines Menschen Vorstellungen falsch sind, daß aber doch einige Menschen weiser sind als die anderen, und nur so verstanden ist meine Lehre aufrecht zu halten (*σώζεται γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὗτος* p. 167 D).

Man wird zugeben müßen, daß die Lehre des Protagoras nicht geistvoller, und man möchte sagen nicht liebevoller vertreten werden kann als es in diesen Ausfürungen geschieht. Platon hat seinen ganzen Scharfsinn aufgeboten um dieser Lehre die denkbar günstigste Auslegung zu geben, bevor er sich berechtigt glaubt sie ernstlich zu bekämpfen, und das Auskunftsmittel das er für sie findet, ist geradezu blendend. Man empfängt davon zunächst den Eindruck daß die Lehre damit über alle Schwierigkeiten hinausgehoben, und besonders daß sie ihrer gefärlichsten Spitze entledigt sei. Denn wenn wir berechtigt sind eine Vorstellung ungeachtet ihrer Wahrheit für verderblich zu erklären, so ist wenigstens in praktischer Hinsicht den üblen Folgen dieser Lehre vorgebeugt. Allein bei genauerer Betrachtung regen sich einige Bedenken. Die Verteidigungsrede läuft schließlich auf eine gewiße Einschränkung des Maß-Satzes hinaus. Wenn die menschlichen Vorstellungen nicht nur nach ihrem Wahrheitsgehalt sondern auch nach ihrer Güte und Schlechtigkeit zu beurteilen sind, und wenn in letzterer Hinsicht das Urteil nur dem Weisen zusteht, so kann man nicht mehr sagen daß jeder Mensch schlechthin ein Maß der Dinge ist, sondern der Maß-Satz hat nun zu lauten: ein Maß für das Sein und Nichtsein der Dinge ist jeder Einzelne, ein Maß für das Gute und Böse aber ist nur der Weise. Allein neben diesem zweiten Maße muß das erste seine Bedeutung fast vollständig verlieren. Denn wenn eine Vorstellung schlecht ist, so muß sie trotz ihrer Wahrheit verworfen werden; man hat also keinen Anlaß mehr zu fragen ob eine Vorstellung wahr oder unwahr, sondern nur ob sie gut oder schlecht ist. Zudem aber werden die weiteren Ausfürungen des Sokrates zeigen, daß die beiden Maße überhaupt nicht neben einander bestehen können.

2) Widerlegung der protagoreisch-heraklitischen Lehre.

Nachdem Sokrates seiner Gewißenspflicht genügt und die Lehre des Protagoras „nach Vermögen" unterstützt hat, tritt er in die endgiltige Auseinandersetzung mit derselben ein. Die große Bedeutung welche er dieser beilegt, wird durch ein äußeres Merkmal nachdrücklich bezeichnet. Während Sokrates nämlich die Erörterung bisher ausschließlich mit Theätetos durchgefürt hat, bittet er nun den Theodoros an Theätets Stelle zu treten, damit man ihnen nicht vorwerfen könne, daß sie der Sache des Protagoras nur einen Knaben zum Verteidiger bestellt hätten. Der Verlauf der weiteren Auseinandersetzung ist im allgemeinen Überblick der folgende. Sokrates betrachtet zunächst den Satz des Protagoras in der Gestalt, die er ursprünglich von seinem Schöpfer empfangen hatte, weil es ungewiß sei, ob Protagoras die in seinem Namen gemachten Zugeständniße billigen würde. Da sich zeigt daß der Satz in dieser Form einen unlösbaren Widerspruch ergiebt, kommt Sokrates auf die Einschränkung zurück, welche er in der Verteidigungsrede mit dem Satze vorgenommen hatte. Er unterbricht aber die Erörterung durch eine Episode, in welcher er zwischen dem Leben des Philosophen und dem des Rhetors und Politikers einen eingehenden Vergleich zieht (p. 172 C—177 C), nimmt dann seinen Gegenstand wieder auf und weist nun nach, daß insoferne es sich um die *Erkenntniß* handelt, der Satz auch in dieser eingeschränkten Faßung nicht zu halten ist. Der leichteren Übersicht halber soll im folgenden die ganze Beweisfürung des Sokrates zusammengefaßt und jene Episode erst nachher in Betracht gezogen werden.

Der Satz des Protagoras in seiner ursprünglichen Gestalt ist nicht auf ein besonderes Gebiet der Seelentätigkeit eingeschränkt, sondern umfaßt das ganze menschliche Denken und Empfinden.[1])

---

[1]) Ernst Laas (Idealismus und Positivismus I S. 209) meint, es liege in der Übertragung des Maß-Satzes von den Wahrnemungen auf die Vorstellungen und „Bewußtseinsinhalte" überhaupt, eine *Erweiterung* des Satzes, jedoch eine solche gegen die Protagoras selbst nichts hätte einwenden können, da er das Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins, auf Grund deßen er die Realität der Wahrnemungen behauptete, auch für die anderen Bewußtseinsgebilde mußte

Protagoras hat, wie Sokrates treffend sagt, mit seinem Satze den Menschen und zwar jeden einzelnen in seinem Denken für suverän erklärt (*αὐτάρκη ἕκαστον εἰς φρόνησιν ἑποίει* p. 169 D). Nun ist es aber eine durch zallose Erfarungen erhärtete Tatsache, daß viele Menschen die Vorstellungen Anderer für falsch halten. Hier bringt uns der Satz des Protagoras in die größte Verlegenheit, denn ihm zufolge muß die Behauptung daß eine gewiße Vorstellung eines Anderen falsch ist, für ebenso richtig gelten wie diese Vorstellung selbst — ein Widerspruch, für den es keine Lösung giebt. Dazu aber kommt ein anderes. Protagoras selbst muß auf Grund seines Satzes die Meinung derjenigen als richtig anerkennen, welche diesen Satz für falsch erklären; er muß also zunächst zugeben, daß sein Satz für diejenigen nicht gilt die ihn leugnen. Er muß aber sogar zugeben, daß er für ihn selbst nicht gilt, weil seinem Satze zufolge auch die Leugner nur das Seiende und Wahre vorstellen. So hebt der Satz des Protagoras sich selbst auf.

Aus dem eben erwähnten Umstande daß Sokrates für diese Ausfürungen den Theodoros zum Gesprächsgenoßen wält, ist zu ersehen daß er damit sehr ernste Arbeit zu leisten glaubt. Trotzdem hat man nicht Bedenken getragen seine Beweisfürung für ein leeres Sophisma zu erklären. In Wahrheit aber ist sie ganz unanfechtbar.

Der Maß-Satz des Protagoras wird gewöhnlich in der Form angefürt: das Maß aller Dinge ist der Mensch. Dieß mag als Abkürzung hingehen, man darf aber nicht vergeßen, daß der Satz eine Fortsetzung hat welche lautet: sowol des Seins der seienden wie des Nichtseins der nichtseienden. Erst durch diese Worte erhält der Satz seinen bestimmten Inhalt, er bedeutet: daß der Einzelne berechtigt ist die Dinge je nach seinen subjectiven Eindrücken für seiend oder nichtseiend zu erklären. Wenn also der Wein dem Einen süß, dem Anderen bitter schmeckt, so ist im Sinne des Maß-Satzes die Aussage: der Wein *scheint* mir bitter oder *schmeckt* mir bitter, gleichbedeutend mit dem Urteil: der Wein *ist* bitter. Freilich hat dieses Urteil nur subjective Giltigkeit, aber

gelten laßen. — Da aber der Maß-Satz schon durch seinen Wortlaut alle Bewußtseinsgebilde umfaßt, fehlt es an jeder Grundlage für die Anname daß Platon mit dem Satze eine Erweiterung vorgenommen habe.

indem man dieß betont, hat man auch schon die Richtigkeit der sokratischen Beweisfürung anerkannt. Denn es giebt eben nach dem Maß-Satze nur subjectiv giltige Urteile, die einander an Wahrheitsgehalt gleichstehen. Demnach ist vor allem der Maß-Satz selbst nur ein subjectiv giltiges Urteil, und wenn etwa ein Zweiter urteilt: nur der Mann ist das Maß der Dinge, und ein Dritter: nur der dreißigjärige Mann ist das Maß der Dinge, so ist jeder dieser Sätze genau so giltig wie der des Protagoras, und zwar muß dieser auf Grund seines eigenen Maß-Satzes die Giltigkeit aller anderen Maß-Sätze anerkennen. Diese Anerkennung aber ist gleichbedeutend mit dem Zugeständniß, daß sein eigener Satz ungiltig ist, und zwar wie Sokrates ganz richtig hinzufügt, daß er nicht einmal subjectiv giltig ist, d. h. daß Protagoras nicht einmal behaupten kann, daß sein Satz für ihn persönlich gilt. Denn ein Satz, der eine allgemeine Regel ausspricht, schließt seinem Wesen nach die bloß subjective Geltung aus, er muß entweder allgemein oder gar nicht gelten. Protagoras kann also auf keine Weise der Folge entgehen, daß sein Satz sich selbst aufhebt.

Sokrates hat hiemit neuerlich und dießmal endgiltig nachgewiesen, daß der protagoreische Maß-Satz in seiner ursprünglichen Faßung nicht haltbar ist. Es bleibt nun noch zu untersuchen, ob der Satz in jenem beschränkten Umfange gelten könne, welchen er „um dem Protagoras zu Hilfe zu kommen“ dem Satze angewiesen hatte (*ἦ ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν βοηθοῦντες Πρωταγόρᾳ* p. 171 D). Die Hilfe hatte darin bestanden, daß Sokrates die Wahrheit und die Güte der Vorstellungen von einander unterschied: an Wahrheit sollten alle Vorstellungen der Einzelnen wie der Staaten einander gleichstehen, an Güte aber verschieden sein. Diesem Gedanken giebt Sokrates hier folgende Faßung. In Hinsicht auf das warme, trockne, süße und alles derartige, d. h. in Hinsicht auf die unmittelbaren Sinneswahrnemungen sollen die Dinge für jeden Menschen *sein* wie sie ihm *scheinen*, in Hinsicht aber auf den Nutzen und Schaden, den die Dinge gewähren, soll nicht das Urteil jedes Einzelnen sondern nur das Urteil des Sachverständigen gelten; ebenso soll für jeden Staat dasjenige was er als schön, gerecht und fromm ansieht und festsetzt, es auch in Wahrheit sein (*ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ* p. 172 A), in der Beurteilung

deßen aber, was dem Staate Nutzen oder Schaden bringt, soll Ein Staat dem anderen, und innerhalb desselben Staates Ein Ratgeber dem anderen an Wahrheit überlegen sein *(διαφέρειν πρὸς ἀλήθειαν)*. — Vergleicht man diese Faßung mit derjenigen der Verteidigungsrede, so ergiebt sich eine auf den ersten Anschein sehr auffallende Abweichung. Dort hatte Protagoras zu wiederholten Malen und sehr nachdrücklich erklärt, daß an Wahrheit alle Vorstellungen einander gleichstehen, hier aber wird auch eine Verschiedenheit des Wahrheitsgehaltes angenommen. Diese Abweichung kann nicht unbeabsichtigt sein, und wir müßen daher eine Erklärung derselben suchen. Diese liegt darin daß sich die Unterscheidung zwischen der Güte und der Wahrheit der Vorstellungen in Hinsicht auf alles was mit Nutzen oder Schaden zusammenhängt, bei genauerer Erwägung als unhaltbar darstellt. Wenn es dem Kranken vorteilhaft ist ein gewißes Heilmittel zu gebrauchen, dann ist notwendig die Vorstellung daß dieses Mittel ihm helfen wird, wahr, die entgegengesetzte falsch. Mit anderen Worten: wo es sich um Nutzen und Schaden handelt, da ist eine Vorstellung nur soweit wahr als sie gut ist, und nur dort wo diese Rücksicht nicht in Frage kommt, kann die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Güte der Vorstellungen aufrecht erhalten werden. Die neue Faßung des Maß-Satzes enthält also abermals eine Berichtigung der früheren, durch welche die Geltung der protagoreischen Lehre noch weiter eingeschränkt wird.

Es ist hier noch eines zweiten Punktes zu gedenken, nämlich der eigentümlichen Parallele, welche Platon zwischen dem Staatsleben und dem Leben des Einzelnen zieht. Auf den ersten Blick muß es befremden, daß Platon die Anschauungen und Anordnungen des Staates über Recht und Sitte mit der Sinnestätigkeit des Einzelmenschen auf gleiche Stufe stellt, und daß er diese ethischen Grundlagen des Staatslebens zu den Dingen rechnet, die für das Gedeihen des Staates, für Nutzen und Schaden desselben ohne Bedeutung sind. Die Ansichten Platons, wie wir sie aus seinen anderen Werken kennen, sind gerade die entgegengesetzten. Daß die Tugend vor allen anderen Dingen ein Gegenstand der Lehre sei, und daß der Beruf des Staates nicht in der Mehrung seiner äußeren Macht sondern in der sittlichen Vervoll-

kommnung seiner Bürger bestehe, hat er wiederholt und sehr eindringlich auseinandergesetzt (vgl. bes. Gorg. c. 19 u. 20, c. 69 bis 78). Der scheinbare Widerspruch findet seine Lösung darin, daß Platon hier nicht seinen eigenen Standpunkt vertritt sondern sich soviel als möglich dem des Protagoras zu nähern sucht. Nun ist es zu allen Zeiten die landläufige und wegen ihrer scheinbaren Volksfreundlichkeit sehr beliebte Meinung gewesen, daß der Sinn für Recht und Sitte dem Einzelnen ebenso angeboren sei wie der Seh- und Tastsinn, wogegen es klar ist, daß zur Beurteilung technischer Fragen eine besondere Fachkenntniß erfordert wird. Wenn also Platon ein Gebiet des öffentlichen Lebens suchte, auf welchem — vom protagoreischen Standpunkt aus — jeder Einzelne auch ohne erworbenes Wißen sich berechtigt glauben konnte seine Meinung zur Geltung zu bringen, so war kein anderes zu finden als das Gebiet der rechtlich-sittlichen Grundlagen der staatlichen Gemeinschaft.

Aus der Unterscheidung zwischen der Güte und der Wahrheit der Vorstellungen, welche dem protagoreischen Maß-Satze zur Aufrechthaltung dienen sollte, hat sich mithin eine wesentliche Einschränkung des Satzes entwickelt: er gilt *nicht* für alle diejenigen Vorstellungen, die sich auf Nutzen und Schaden des Einzelnen oder des Staates beziehen, sondern er gilt nur für solche Vorstellungen, die in Hinsicht auf Nutzen und Schaden ohne Belang sind, also für die Sinneswahrnemungen des Einzelnen und für die Vorstellungen über Recht und Sitte im Gemeinleben. Mit dieser Formel nimmt nun Sokrates eine weitere Richtigstellung vor. Die nützlichen oder schädlichen Wirkungen einer Vorstellung, sagt er, sind immer später als die Vorstellung selbst, sie gehören also zur Gattung *(εἶδος)* der künftigen Dinge, während die Sinneseindrücke und die darauf sich gründenden Vorstellungen immer der unmittelbaren Gegenwart angehören. Dieß giebt uns einen wichtigen Aufschluß über die Geltung der protagoreischen Lehre. Denn wenn man auch annemen will, daß jeder Mensch das richtige Erkennungsmittel *(κριτήριον)* in sich trägt, um zu wißen ob ein Ding weiß, schwer oder bitter ist, so wird doch niemand behaupten wollen, daß auch für die *künftigen* Dinge jedem Einzelnen ein solches Erkennungsmittel gegeben ist. Daraus

folgt vor allem, daß für alle staatlichen Dinge die Geltung des protagoreischen Satzes schlechthin ausgeschloßen ist, denn die Absicht des Staates geht immer dahin, alle Gesetze für ihn selbst so nützlich als möglich zu machen, seine ganze gesetzgebende Tätigkeit ist also auf einen *künftigen* Erfolg gerichtet. Mithin kann der Satz des Protagoras nur für den Einzelmenschen gelten, und auch hier nur für die Eindrücke der Gegenwart und die aus diesen entstehenden Wahrnemungen und Vorstellungen (*τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται* p. 179 C).

Durch diese Ausfürungen hat Sokrates den Satz des Protagoras auf dasjenige Gebiet eingeschränkt, auf welchem er tatsächlich mit der von Theätetos gegebenen Definition der Erkenntniß zusammenfällt. Der Satz würde in dieser Einschränkung lauten: jeder Mensch ist ein Maß für das Sein und Nichtsein der *wahrnembaren* Dinge — was nur ein anderer Ausdruck ist für den Satz, daß die Wahrnemung als solche uns das Wesen der wahrgenommenen Dinge erkennen läßt. Sokrates betrachtet daher den Satz des Protagoras als abgetan und beschäftigt sich weiterhin nur mit der Frage, ob die Wahrnemung als solche Erkenntniß sei. Er leitet die Prüfung dieser Frage mit der Bemerkung ein, daß er zu diesem Ende sowol die heraklitische Allbewegungslehre wie die eleatische Stillstandslehre etwas genauer betrachten wolle, und wendet sich zunächst zur ersteren. Es giebt, sagt er, zwei Arten der Bewegung: örtliche Bewegung *(φορά)* und Bewegung durch innere Veränderung *(ἀλλοίωσις)*. Nach heraklitischer Lehre muß man sagen, daß alle Dinge sich auf beiderlei Art bewegen, denn es käme ihnen sonst in dem einen oder anderen Sinne ein Beharren zu, was nach dem Grundgedanken dieser Lehre nicht angenommen werden darf. Daraus folgt vor allem, daß man den Dingen weder eine bestimmte Beschaffenheit noch eine bestimmte Benennung beilegen darf, weil jede Benennung ein gewißes Beharren ausdrückt. Es folgt aber weiter, daß auch die Wahrnemung etwas schlechthin unbeständiges ist. Denn fürs erste ist sie im Sinne der vorher entwickelten Wahrnemungstheorie nur das Augenblicksproduct des Zusammentreffens zwischen Subject und Object, und kann uns daher nur den augenblicklichen Zu-

stand der in unaufhörlicher Veränderung begriffenen Dinge anzeigen; ferner aber unterliegt gleich allen anderen Dingen auch die Wahrnemung d. h. der in uns hervorgebrachte Eindruck dem Gesetze der rastlosen Veränderung, und sie ist daher im nächsten Augenblick nicht mehr was sie vorher war. Wenn also in der Wahrnemung die Erkenntniß bestünde, so wäre auch diese nur wahr im Augenblick und nicht mehr wahr im nächsten Augenblick, sie wäre, wie Sokrates sagt, um nichts mehr Erkenntniß als Nichterkenntniß, und es wäre gleich richtig zu sagen: die Dinge verhalten sich so, und sie verhalten sich nicht so (*οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω* p. 183 A). Demnach, so schließt Sokrates diesen Abschnitt, haben wir den Protagoras abgefertigt (*τοῦ σοῦ ἑταίρου ἀπηλλάγμεθα*) und geben ihm keineswegs zu, daß jeder Mensch, auch der unverständige, ein Maß der Dinge ist, und ebenso wenig laßen wir die Wahrnemung, wie sie nämlich im Sinne der Allbewegungslehre sich darstellt (*κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον*) als Erkenntniß gelten.

In dieser Auseinandersetzung nimmt Sokrates den schon an den Eingang der ganzen Untersuchung gestellten Gedanken wieder auf, daß die von Theätetos gegebene Definition der Erkenntniß mit der heraklitischen Lehre in Eins zusammenfällt, und zwar soll diese Lehre der Antwort des Theätetos zur Aufrechthaltung und Unterstützung dienen (*ἐπανόρθωμα τῆς ἀποκρίσεως* p. 183 A). Die Kritik des Sokrates ist daher in erster Reihe gegen die heraklitische Lehre gerichtet. Die Gründe, mit welchen er diese bekämpft, stimmen genau mit denjenigen überein, die uns schon aus dem Kratylos bekannt sind. Dort hatte Platon bemerkt (p. 439 E), daß man im Bestande der heraklitischen Lehre weder von einem Dinge sagen könne daß es dieses oder jenes sei (*ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν*), noch daß es so und so beschaffen sei (*ὅτι τοιοῦτον*). Er hatte ferner darauf hingewiesen (p. 440 A f.) daß gleich allen anderen Dingen auch die Erkenntniß selbst sich unausgesetzt verwandeln und daher sofort aufhören würde Erkenntniß zu sein. Hier wird dieser Gedanke noch weiter entwickelt, indem Sokrates treffend bemerkt, daß der richtige Herakliteer sogar auf die geltende Sprache verzichten und eine neue Ausdrucksweise erfinden müßte, da das Wort notwendig das Wesen der Dinge in gewißer

Weise feststellen und festhalten muß. Diese Folgerung hat tatsächlich der extreme Herakliteer Kratylos gezogen, der wie Aristoteles berichtet (Metaph. IV, 5 p. 1010 A) schließlich zu der Ansicht kam, daß man überhaupt nicht reden dürfe, und sich daher auf das Deuten mit dem Finger beschränkte. Es ist kaum zu bezweifeln daß Platon diesen Vorgang im Auge hatte, als er sich des eben erwähnten Argumentes gegen die heraklitische Lehre bediente.

Wenn nun, wie Sokrates behauptet und im Eingange der Untersuchung mit treffenden Gründen dargetan hat, die Definition des Theätetos nur ein Ausfluß der heraklitischen Lehre ist, so müßte mit der Widerlegung der letzteren auch die erstere erledigt sein. Damit aber scheinen die Worte des Sokrates nicht im Einklang zu stehen. Er faßt das Ergebniß seiner Ausfürungen dahin zusammen, daß der Satz des Protagoras abgetan sei und daß auch die Wahrnemung „wenigstens wie sie im Sinne der Allbewegungslehre sich darstellt" (*κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον*) nicht als Erkenntniß gelten könne. Er erklärt also die Widerlegung des Protagoras für vollendet, die des Theätetos aber für unvollendet und widmet dieser einen weiteren Abschnitt. Die scheinbare Inconsequenz wird sich bei Betrachtung des nun folgenden Abschnittes lösen. Vorher aber ist mit einigen Worten der schon erwähnten Episode zu gedenken, welche in die eben besprochene Beweisfürung eingeschaltet ist.

Nachdem Sokrates die Geltung des protagoreischen Maß-Satzes auf die Sinneswahrnemungen eingeschränkt hat, bemerkt er zu Theodoros, daß sie durch ihre Reden immer aus einer Erörterung in die andere und aus der kleineren in die größere gefürt würden (p. 172 B), worauf Theodoros erwidert, daß sie zu alledem Muße genug hätten. Dieß giebt dem Sokrates Anlaß zu einem eingehenden Vergleiche zwischen dem Leben der Philosophen und dem der Rhetoren und Politiker. Er setzt auseinander, daß jene das Leben freier Männer, diese aber ein wahres Sklavenleben füren, denn die Philosophen seien nach allen Richtungen unabhängig und daher durch nichts gehindert ihren wißenschaftlichen Forschungen die nötige Muße zu widmen, den Politikern und Rhetoren aber sei vorgeschrieben, worüber und wie

lange sie reden dürften, und sie stünden immer einem Herrn gegenüber, der die Macht in Händen habe, sei dieser Herr ein Gerichtshof oder das versammelte Volk oder wie bei den Dichtern die Zuhörerschaft eines Theaters. Sokrates setzt ferner auseinander, daß der Philosoph im gewöhnlichen Leben sich oft ungeschickt benemen und dadurch Gelächter erregen werde, weil er diese Dinge zu gering achte um ihnen viel Aufmerksamkeit zu schenken, dagegen werde sich der weltkluge Mann wieder dort lächerlich machen, wo es sich um ernste und hohe Dinge handle, wie um die Glückseligkeit und Bestimmung des Menschen oder um das Wesen der Regierungskunst. Er schließt diese mit einer Fülle treffender Bemerkungen ausgestatteten Betrachtungen mit der Mahnung, daß man trachten müße durch Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Einsicht Gott so ähnlich als möglich zu werden, denn der Ungerechte habe die schlimmste aller Strafen zu gewärtigen, nämlich daß er nach geendigtem Leben nicht an den von Übeln reinen Ort gelange, sondern auf die Erde zurückkehren und das Erdenleben mit allen seinen Übeln nochmals durchmachen müße. — Der Inhalt dieser Auseinandersetzungen ist an sich vollständig klar. Es ist aber darüber gestritten worden, ob sie als eine Episode im eigentlichen Sinne des Wortes d. h. als eine außer Zusammenhang mit der Hauptsache stehende Einschaltung, oder als ein ergänzendes Glied des Gesammtplanes zu betrachten sind. (Das nähere bei Bonitz, Platon. Studien S. 73 u. 74.) Da der erste Teil des Theätetos die Auseinandersetzung mit einer der wichtigsten sophistischen Lehren enthält, und da auch in dieser Episode das verwerfliche Treiben der Sophisten und Rhetoren gekennzeichnet wird, so ist eine gewiße allgemeine Beziehung zwischen der Episode und dem Hauptgespräche allerdings vorhanden, nämlich insoferne beide aus demselben Motiv, aus dem Kampfe gegen die Sophistik entsprungen sind. Zur Lösung des Hauptproblems aber, d. h. zur Prüfung des protagoreischen Maß-Satzes liefert die Episode nicht den geringsten Beitrag. Platon sagt daher am Schluße derselben ausdrücklich, er wolle nun von diesem Nebenwerk *(πάρεργον)* ablaßen und zu dem früheren Gegenstande zurückkehren (p. 177 BC), und er nimmt nun die Erörterung genau an dem Punkte wieder auf, an welchem er sie

vorher abgebrochen hatte. Man wird daher wol der Ansicht von Bonitz zustimmen müßen: „daß die fragliche Erörterung an derjenigen Stelle, an welcher sie sich findet, den Gedankengang unverkennbar und unverholen unterbricht". Daß aber Platon zu dieser Abschweifung sich veranlaßt sah liefert einen weiteren Beweis dafür, wie sehr damals seine ganze schriftstellerische Tätigkeit von dem Einen Gedanken beherrscht war, dem verderblichen Treiben der Sophisten auf allen Punkten seiner Äußerung, in der Theorie wie in der Praxis entgegenzutreten.

C) Endgiltige Widerlegung der ersten Definition.

Der Abschnitt des Theätetos, mit welchem wir uns jetzt zu beschäftigen haben, zieht schon durch seinen Eingang unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich. Bevor Sokrates die entscheidende Auseinandersetzung mit Protagoras unternam, hatte er angekündigt (p. 180 D f.), daß er nicht nur die heraklitische Lehre sondern auch die der Eleaten in Betracht ziehen wolle um zwischen beiden die Wal zu treffen. Da nun Theätetos ihn auffordert den zweiten Teil seiner Zusage zu erfüllen, lehnt er dieß ab und zwar mit einer ganz eigentümlichen Begründung. Er habe, sagt er, in sehr jungen Jaren mit dem greisen Parmenides eine Unterredung gepflogen, und habe an ihm eine solche Geistestiefe gefunden, daß er fürchten müße weder die Worte und noch weniger die Gedanken desselben zu verstehen; auch würde durch eine so weitgreifende Untersuchung, wenn man sie gründlich durchfüren wolle, die Hauptfrage nach dem Wesen der Erkenntniß völlig verdrängt werden und unerledigt bleiben, er wolle sich daher wieder mit den Ansichten des Theätetos von der Erkenntniß beschäftigen.

Die vielerörterte Frage, welchen Aufschluß diese Äußerungen über das gegenseitige Verhältniß der Gespräche Theätetos und Parmenides geben, bleibt an dieser Stelle außer Betracht, hier handelt es sich nur um die Bedeutung derselben für das Verständniß des vorliegenden Werkes. In dieser Hinsicht ist vor allem soviel klar, daß die von Sokrates angegebenen Gründe seiner Weigerung nicht die wahren sind. Der Behauptung, daß Sokrates

oder Platon die Lehre des Parmenides nicht verstanden haben, werden wir befugt sein den Glauben zu versagen. Ebenso verhält es sich mit dem von Sokrates vorgeschützten Mangel an Zeit, denn er hatte eben erst in schwungvollen Worten den Wert der Muße gepriesen, welche den Männern seiner Art gestatte unbehelligt durch das Drängen der Uhr ihren Forschungen obzuliegen. Und am allerwenigsten kann dieser Grund dann gelten, wenn wie man nach der früheren Bemerkung des Sokrates annemen muß, die Betrachtung der eleatischen Lehre zur Sache gehört. Wir müßen daher für das Verhalten des Sokrates einen anderen Grund suchen. Da nun seine frühere Zusage die eleatische Lehre betrachten zu wollen, unmöglich müßig dastehen kann, so gestattet seine jetzige Weigerung nur die Auffaßung, daß die Erwägungen die er uns vorzulegen beabsichtigt, von so allgemeiner Art und Giltigkeit sind, daß sie der Begründung auf die eleatische Lehre nicht bedürfen, sondern daß die Anwendung derselben auf diese Lehre sich von selbst ergeben muß. Wie dieß zu verstehen sei wird sogleich klarer werden.

Sokrates hatte bisher nachgewiesen, daß die Theorie welche die Erkenntniß mit der Wahrnemung identificirt, die Möglichkeit der Erkenntniß aufhebt, weil dann das Wesen der Dinge ein ruhelos wechselndes sein müßte und eben darum nicht Gegenstand der Erkenntniß sein könnte. Dieser Beweis ist hergestellt, aber das damit gewonnene Ergebniß ist noch nicht ausreichend, weil es eine wichtige Frage offen läßt. Denn wenn auch die Wahrnemung nicht Erkenntniß ist, so muß sie doch irgend etwas sein. Die Tatsache, daß wir wahrnemen und damit zu den Dingen in eine gewiße Beziehung treten, welche — soweit sie reicht — für den wahrnemenden unzweifelhaft wahr ist, muß auch Platon anerkennen, und daraus folgt für ihn die Verpflichtung sich darüber zu erklären, wofür wir die Wahrnemung zu halten haben, was sie uns gewährt und wie sie sich zur Erkenntniß verhält. Es ist also nicht, wie es vorher schien, eine Inconsequenz, wenn Sokrates diesen Fragen einen besonderen Abschnitt widmet, sondern er liefert damit die durch die Natur der Sache geforderte Ergänzung und Vollendung seiner früheren Ausfürungen. Sokrates setzt in [illegible]bschnitt mit größter Klarheit auseinander, daß Wahr-

nemung und Erkenntniß sich auf zwei verschiedenen Gebieten zu betätigen haben. Die Verrichtungen der Seele gegenüber den Dingen der Außenwelt vollziehen sich nämlich in zwei Stufen. Die Verrichtungen der ersten Stufe bestehen darin, daß die Seele gewiße Eindrücke von den Dingen empfängt; die der zweiten Stufe bestehen darin, daß die Seele diese Eindrücke verarbeitet, sie mit einander verbindet und vergleicht und daraus ihre Urteile ableitet (*ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν* p. 186 B). Die Wesensverschiedenheit dieser beiden Tätigkeiten ergiebt sich aus folgenden Erwägungen. Die äußeren Eindrücke werden der Seele durch gewiße leibliche Organe vermittelt, von welchen jedes seine bestimmte Verrichtung hat, über die es nicht hinaus kann: das Auge kann uns nur Farben und Gestalten, das Ohr nur Töne vermitteln. Diese Eindrücke gelangen daher zunächst als vereinzelte, unverbundene an die Seele. Wenn also die Seele etwas denkt, was sich auf mehrere, durch verschiedene Sinnesorgane an sie gelangte Eindrücke zugleich bezieht, so ist es klar, daß ihr dieses gemeinschaftliche Etwas (*τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινόν* p. 185 C) nicht durch eines jener Organe vermittelt sein kann, sondern daß hier eine andersartige, selbständige Tätigkeit der Seele vorliegt. Solcher Gemeinschaftsurteile giebt nun die Seele sehr viele ab, sie urteilt über das Sein und Nichtsein der Dinge, über ihre Zal und deren Geradheit und Ungeradheit, über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, über Nützlichkeit und Schädlichkeit der Dinge d. h. über das Schöne und Häßliche, Gute und Böse. Eben diese Urteile nun sind es, welche *das Sein und die Wahrheit der Dinge* betreffen und demnach den Inhalt der Erkenntniß bilden; sie können aber nach dem eben gesagten von der Seele nur durch selbsteigene Tätigkeit, durch Vergleichung und Schlußfolgerung *(ἀναλόγισμα, συλλογισμός)* gefunden werden, während die an die Sinne gebundene Wahrnemung uns nur die äußeren Eindrücke der Dinge vermittelt. Dem entsprechend ist das Vermögen der Wahrnemung Menschen und Tieren schon von Natur aus und gleich nach der Geburt eigen, während das Vermögen des Vergleichens und Schließens erst mühselig durch vielfache Übung und Bildung erworben werden muß. Demnach sind Wahrnemung und Erkenntniß zwei wesensverschiedene Verrichtungen.

Aus dem Inhalt dieser Beweisfürung ist unschwer zu erkennen, warum Sokrates vorher die Erörterung der eleatischen Lehre ablehnte. Seine jetzigen Ausfürungen unterscheiden sich von den früheren schon äußerlich dadurch, daß die Namen Protagoras und Herakleitos hier nicht mehr genannt werden. Ebenso wenig aber geht Sokrates von der eleatischen oder einer anderen Weltanschauung aus, sein Beweis gründet sich nicht auf eine metaphysische Theorie sondern auf eine Analyse der Seelentätigkeit. Das aber hat seinen guten Grund. Hätte Sokrates sich direct auf den Boden einer bestimmten Weltanschauung gestellt, so konnten ihm die Gegner erwidern, daß sie seine Voraussetzung nicht zugeben und daß daher auch seine Folgerungen für sie nicht gelten. Durch die Vermeidung jeder metaphysischen Voraussetzung hat er diesem Einwande vorgebeugt und seinen Folgerungen die allgemeine Giltigkeit gesichert. Diese Folgerungen nun decken sich zunächst vollständig mit demjenigen, was Sokrates vorher gegen die protagoreische Lehre vorgebracht hat. Wenn das Vermögen der Wahrnemung allen Menschen und sogar den Tieren schon von Natur aus zukommt, so ist allerdings jeder Mensch in Betreff seiner Wahrnemungen ein Maß. Wenn aber das Sein und die Wahrheit der Dinge erst durch Vergleich und Schlußfolgerung erkannt wird und die Fähigkeit hiezu nur durch Bildung und Übung erlangt werden kann, so ist es klar daß diese Fähigkeit demjenigen nicht zukommt, der dieser Bildung und Übung nicht teilhaft geworden ist. Die Unstatthaftigkeit des Maß-Satzes ist hiemit neuerlich erwiesen. Aber auch zur eleatischen Lehre steht diese Beweisfürung in einer bestimmten Beziehung. Eine directe Bestätigung derselben ist zwar darin nicht enthalten und lag auch, wie aus den Erörterungen im „Parmenides“ hervorgeht, keineswegs in Platons Sinne. Allein indem Sokrates das *Wesen* der Dinge von der *Erscheinung* sondert, und dartut daß es den Sinnen versagt ist das Wesen zu erfaßen, hat er den täuschenden Schein zerstört, als ob die ewig wechselnde Erscheinung die sich den Sinnen darbietet, die wahre oder gar die einzige Realität der Dinge wäre, und hat dadurch nicht nur ein wichtiges Grundelement der eleatischen Lehre anerkannt, sondern zugleich den Boden bereitet, von dem aus man zur pla-

tonischen Ideenlehre fortschreiten konnte. So gewinnt der Schlußabschnitt des ersten Teiles nach mehreren Richtungen grundlegende Bedeutung. Das Ergebniß desselben und zugleich des ganzen ersten Teiles ist klar zusammengefaßt in den Worten des Sokrates: Nicht in den Eindrücken der Dinge liegt die Erkenntniß, sondern in den darauf gegründeten Schlußfolgerungen, denn das Wesen und die Wahrheit der Dinge kann nicht durch jene sondern nur durch diese erfaßt werden (p. 186 D).

Zweite Definition: Erkenntniß ist richtige Vorstellung.

A) Untersuchungen über die falsche Vorstellung.

1) Begründung und Bedeutung der Frage.

Die eben angefürten Worte des Sokrates bilden den Übergang vom ersten Teile des Theätetos zum zweiten. Die Verrichtung, in welcher die Seele nicht mehr mittels der Sinne sondern für sich selbst sich mit dem Seienden beschäftigt (*αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα* p. 187 A), wird wie Theätetos sagt das Vorstellen genannt. Nicht jede Vorstellung aber kann Erkenntniß sein, denn es giebt auch falsche Vorstellungen; daher stellt Theätetos nun die Definition auf: Erkenntniß ist richtige Vorstellung (*ἀληθὴς δόξα*).

Die Widerlegung dieser Definition bildet den Abschluß des zweiten Teiles. Der Weg aber, auf welchem Sokrates zu diesem Ergebniß gelangt, ist ein ganz eigentümlicher. Der zweite Teil des Gespräches setzt sich nämlich aus zwei an Umfang sehr ungleichen Abschnitten zusammen. Im ersten derselben beschäftigt sich Sokrates ausfürlich mit der Frage, ob und auf welche Weise falsche Vorstellungen im Menschen entstehen? In ersichtlichem Gegensatz zu dieser Ausfürlichkeit giebt er im zweiten Abschnitt einen äußerst knapp gehaltenen Beweis, daß auch die richtige Vorstellung nicht Erkenntniß sei, und tut also wie es scheint das Hauptproblem dieses Teiles in wenigen Sätzen ab. Dieses auffallende Verhältniß hat begreiflicher Weise die Aufmerksamkeit der Erklärer auf sich gezogen und verschiedenartige Deutungen gefunden. Während eine von Bonitz (Plat. Stud. S. 84—88) ver-

tretene Ansicht dahin geht, daß die Untersuchungen über die falsche Vorstellung eine für den Gesammtplan des Werkes entbehrliche wenngleich durch das Hauptproblem veranlaßte Zugabe bilden, hat man von anderer Seite bemerkt, es sei kaum anzunemen daß Platon den Gang der Untersuchung durch eine so „unverhältnißmäßig ausfürliche Episode" habe unterbrechen wollen, vielmehr müße zwischen den beiden Abschnitten ein innerer Zusammenhang bestehen. Als Hauptvertreter der letzteren Ansicht ist Eduard Zeller zu nennen, welcher den gesuchten Zusammenhang darin zu finden meint, daß der erste Abschnitt eine apagogische, der zweite eine directe und zwar auf die Erfarung gegründete Widerlegung der Definition des Theätetos enthalte. Zeller (II, 1 S. 589 f.) faßt seine Ansicht über den ersten Abschnitt folgendermaßen zusammen: „Wißen und richtige Vorstellung können nicht dasselbe sein, denn die richtige Vorstellung schließt die Möglichkeit der falschen nicht aus, durchs Wißen dagegen ist diese ausgeschloßen; die Vorstellung kann wahr oder falsch, das Wißen nur wahr sein: man kann nicht falsch wißen, sondern nur wißen oder nicht wißen." — So sehr man der Ansicht zustimmen muß daß die beiden Abschnitte des zweiten Teiles in innerem Zusammenhange stehen, so wenig kann man die weiteren Ausfürungen Zellers billigen, denn der darin enthaltene Fehlschluß liegt auf der Hand. Daraus daß die Vorstellung wahr oder falsch, das Wißen aber nur wahr sein kann, folgt allerdings daß Wißen und *Vorstellung* nicht dasselbe sind, es folgt aber nicht, daß Wißen und *richtige* Vorstellung nicht dasselbe sind, denn die richtige Vorstellung kann ebenso wenig falsch sein wie das Wißen. Als eine apagogische Widerlegung der zweiten Definition der Erkenntniß können also die Untersuchungen über die falsche Vorstellung nicht gelten, sondern die innere Beziehung zwischen den beiden Abschnitten muß eine andere sein. Um sie aufzufinden hat uns Platon selbst den Weg gewiesen. Nachdem Sokrates sich vergeblich bemüht hat den Tatbestand der falschen Vorstellung darzutun, bemerkt er (p. 190 E): wenn es ihm nicht gelänge das Dasein der falschen Vorstellung zu erweisen, so wäre er genötigt allerhand ungereimte Dinge *(πολλὰ καὶ ἄτοπα)* zuzugeben, er wolle diese aber nicht früher nennen als bis seine Bemühungen

gänzlich fehlgeschlagen seien. Welches diese ungereimten Dinge seien, sagt er auch weiterhin nicht, es ist aber klar daß er darunter nichts anderes verstehen kann als den protagoreischen Maß-Satz, der mit all seinen Consequenzen wieder aufleben muß, wenn es nicht gelingt das Dasein der falschen Vorstellung im Menschen zu erweisen. Denn wenn es unmöglich ist die Entstehung des Irrtums zu begreifen, wenn vielmehr alle dahin gerichteten Bemühungen zu Widersprüchen füren, dann bleibt nichts anderes übrig als alle Vorstellungen jedes Einzelnen für giltig anzuerkennen, und damit ist im eigentlichen Sinne des Wortes jeder Einzelne ein Maß aller Dinge, nämlich nicht nur in Betreff seiner Sinneseindrücke sondern auch in Betreff der daran geknüpften „Vergleiche und Schlußfolgerungen". Aus diesen Erwägungen ergab sich für Sokrates die dringende Aufforderung, wenigstens einen Versuch zur Lösung der Frage zu machen, wie die Entstehung des Irrtums zu erklären sei, und so zeigt sich daß die Untersuchungen über die falsche Vorstellung dem ersten Teile des Gespräches zur notwendigen Ergänzung dienen. Sie bilden aber zugleich die Schwelle, über die Sokrates in die Erörterungen des zweiten Teiles eintreten mußte, denn wenn es keine falsche Vorstellung giebt, so ist es sinnlos die Erkenntniß als richtige Vorstellung zu definiren. [1])

Bevor diese Untersuchungen im einzelnen betrachtet werden, ist es angezeigt das Problem derselben festzustellen, oder genauer gesprochen: festzustellen worin die von Platon im Problem der falschen Vorstellung gefundene Schwierigkeit besteht. Im *Begriff* der falschen Vorstellung liegt die Schwierigkeit nicht, denn dieser ist einfach und kann nie zweifelhaft sein: falsch ist diejenige Vor-

[1]) Eine Andeutung des wahren Sachverhaltes findet sich bei Kreienbühl (Neue Unters. über d. plat. Theät. S. 44 A. 64), welcher sagt, es seien unter den ungereimten Dingen, von welchen Sokrates spreche, die im Kratylos p. 386 erwähnten Sätze des Protagoras und Euthydemos zu verstehen; ferner bei P. Natorp (Archiv f. Gesch. d. Ph. III S. 350 A. 9), welcher die übrigens nicht ganz klare Äußerung tut: die von Sokrates gemeinten lächerlichen Consequenzen könnten „keine anderen sein als solche, wie sie im Euthydem und bezüglich des *ψευδῆ λέγειν* und *δοξάζειν* eben an unserer Stelle (?) vorliegen". — Warum aber beide Schriftsteller die Erklärung dieser Stelle außerhalb des Theätetos suchen, da sie ihnen doch in dem Werke selbst vor Augen lag, ist nicht abzusehen.

stellung, deren Inhalt mit der Wirklichkeit oder, platonisch ausgedrückt, mit dem Sein und der Wahrheit der Dinge nicht übereinstimmt. Aber die Schwierigkeit beginnt, sobald wir versuchen uns den *Vorgang* klar zu machen, durch welchen die Seele zu einer solchen Abweichung von der Wirklichkeit gelangt. Diese Abweichung kann nämlich nach der Darstellung Platons auf zweifache Weise gedacht werden: entweder so, daß wir uns in Betreff eines Dinges etwas vorstellen was überhaupt nicht im Bereiche des Seienden liegt, oder so, daß wir uns etwas vorstellen was zwar an sich ein seiendes ist, was aber nicht diesem sondern einem anderen Dinge zukommt.

Die erste dieser Auffaßungen wird hier von Platon ganz kurz abgetan. Er begnügt sich zu bemerken, daß das schlechthin nichtseiende nicht Gegenstand des Denkens und Vorstellens sein kann, daher in dieser Form eine falsche Vorstellung nicht vorkommen kann (p. 188 D ff.). Die Frage ist damit allerdings nicht erledigt, vielmehr hat ihr Platon in dem an den Theätetos sich anschließenden „Sophisten" eine eingehende Erörterung gewidmet, in welcher er auf Grund einer Revision der Begriffe des Seins und Nichtseins zu dem Ergebniß kommt, daß es dennoch möglich sei die falsche Vorstellung als Vorstellung des Nichtseienden aufzufaßen. Hier aber geht er auf diese Frage nicht weiter ein.

Um so ausfürlicher beschäftigt er sich mit jener zweiten Auffaßung, welche man mit einer kurzen Formel die Vorstellung eines Seienden als eines Andersseienden nennen kann. Die Schwierigkeit die Platon hier verborgen findet, ist die folgende. Nach dieser Auffaßung muß jede Vorstellung, sei sie auch noch so fehlerhaft, auf realen Elementen beruhen, und der Fehler kann daher nur in einer unrichtigen Schlußfolgerung oder Verbindung bestehen. Wenn ich ein fliegendes Pferd zu sehen glaube, so entsprechen den Teilvorstellungen des Pferdes und des Fliegens reale Dinge, unrichtig aber ist die Verbindung derselben zu einer einheitlichen Vorstellung. Die Frage: wie ist falsche Vorstellung möglich? bedeutet also eigentlich: wie ist es möglich, daß die Seele, obgleich von richtigen Voraussetzungen ausgehend, zu unrichtigen Verbindungen und Schlußfolgerungen gelangt? Der Gedanke Platons wird noch klarer durch folgendes. Sokrates hatte

im Schlußabschnitt des ersten Teiles die Vorstellung als das Ergebniß der an die Wahrnemung sich anschließenden Vergleichung und Schlußfolgerung bezeichnet. Hier beschreibt er den Vorgang genauer. Das Denken *(διανοεῖσθαι)*, sagt er p. 189 E, ist ein in Frage und Antwort gefürtes lautloses Selbstgespräch der Seele, und wenn auf diesem Wege die Seele zu einer bestimmten Behauptung gelangt ist und sie festhält, so nennen wir diese eine Vorstellung. Die falsche Vorstellung kann mithin nur daraus entstehen, daß die Seele irgend einmal im Laufe dieses Selbstgespräches sich eine unrichtige Antwort giebt, daß sie also an irgend einem Punkte unwißentlich vom rechten Wege abirrt und auf einen Abweg gerät. Dieser Vorgang scheint nun, wie Sokrates sagt, nur daraus erklärt werden zu können, daß die Seele das Ding mit dem sie sich beschäftigt, zugleich kennt und nicht kennt. Wenn Einer, der die Zalen fünf, sieben und zwölf kennt, die Summe von fünf und sieben sucht, so kann es geschehen, daß er sich irrt und sagt: die Summe von fünf und sieben sei eilf. Dieß kann nur daher kommen, daß er die Zal zwölf doch auch wieder nicht kennt, denn er könnte sie sonst nicht mit der Zal eilf verwechseln. Da es aber unmöglich ist ein Ding zugleich zu kennen und nicht zu kennen, so besteht das Problem der falschen Vorstellung darin: eine Erklärung derselben zu finden, die uns nicht nötigt das unmögliche anzunemen daß wir ein Ding zugleich kennen und nicht kennen. Auf diesen Punkt laufen alle Ausfürungen Platons hinaus.

2) Schwierigkeiten im Tatbestande der falschen Vorstellung.

Die Untersuchungen die wir nun im einzelnen zu betrachten haben, gliedern sich in zwei Abschnitte, deren erster (c. 31 u. 32) sich mit der Feststellung des in der falschen Vorstellung enthaltenen Tatbestandes und der in diesem Tatbestande verborgenen Schwierigkeiten beschäftigt, während im zweiten Abschnitt (c. 34 bis 37) eine Lösung dieser Schwierigkeiten gesucht wird. In jedem dieser Abschnitte ergiebt sich eine weitere Gliederung: im ersten dadurch, daß Platon das Phänomen der falschen Vorstellung zuerst von seiner subjectiven, dann von seiner objectiven Seite betrachtet, im zweiten dadurch, daß er zwei Erklärungsversuche

aufstellt, deren zweiter die Mängel des ersten verbeßern soll. So erhalten wir im ganzen vier Stufen der Untersuchung.

a) Der subjective Tatbestand (p. 188 A — C). Die beiden Standpunkte, von welchen aus Sokrates den Tatbestand der falschen Vorstellung untersucht, werden von ihm selbst scharf unterschieden. Er wolle, sagt er p. 188 C, die falsche Vorstellung, die er bisher in Hinsicht auf das Wißen und Nichtwißen *(κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι)* untersucht habe, nunmehr in Hinsicht auf das Sein und Nichtsein *(κατὰ τὸ εἶναι καὶ μή)* ins Auge faßen. Wenn er nun in dieser Weise das Wißen (des vorstellenden Subjectes) dem Sein (des vorgestellten Objectes) entgegensetzt, so will er damit selbstverständlich nicht sagen, daß die falsche Vorstellung einerseits im Subject, andererseits im Object zum Ausdruck kommt. Am Sein des Objectes kann die Vorstellung, ob sie wahr oder falsch ist, nichts ändern, sie ist also in diesem Sinn immer ein rein subjectiver Vorgang. Die Unterscheidung bedeutet daher: wie verhält sich einerseits im Phänomen der falschen Vorstellung das vorstellende Subject? und wie verhält sich andererseits der Inhalt der falschen Vorstellung zur Wirklichkeit der Dinge?

In Hinsicht auf den subjectiven Tatbestand oder auf das Wißen und Nichtwißen des vorstellenden Subjectes laßen sich nun, wie Sokrates darlegt, folgende vier Fälle construiren: wir halten ein uns *bekanntes* Ding 1) für ein anderes uns bekanntes oder 2) für ein uns unbekanntes Ding; wir halten ein uns *unbekanntes* Ding 3) für ein uns bekanntes Ding oder 4) für ein anderes uns unbekanntes Ding. Von diesen vier Fällen ist, wie Sokrates mit Recht bemerkt, der vierte an sich unmöglich: wenn wir von zwei Dingen überhaupt nichts wißen, so können wir auch nicht das eine für das andere halten. Die drei anderen Fälle aber scheinen insgesammt darauf hinauszufüren, daß die Seele ein Ding das sie kennt, doch nicht erkennt, und das bedeutet, wie es scheint, nichts anderes als daß die Seele das Ding zugleich kennt und nicht kennt — was unmöglich ist.

b) Der objective Tatbestand (p. 188 D — 190 E). Wenn wir fragen, worin, objectiv betrachtet, die Falschheit einer Vorstellung d. h. ihre Abweichung von der Wirklichkeit besteht, so laßen sich hiefür theoretisch zwei Fälle construiren: eine Vorstellung kann

falsch sein, entweder weil ihr Inhalt etwas schlechthin nichtseiendes ist, oder weil er, obgleich im Bereiche des Seienden gelegen, nicht dem Dinge das man vorstellen will, sondern einem anderen Dinge zukommt. Den ersten Fall erledigt Sokrates, wie schon erwähnt wurde, mit der Bemerkung, daß das schlechthin Nichtseiende auch nicht vorstellbar und daher diese Form der falschen Vorstellung unmöglich sei. Es bleibt mithin nur die zweite Form oder die von Sokrates sogenannte Allodoxie übrig, welche wie er sagt darin besteht, daß man das Ding worauf man zielte, verfehlt (*ἁμαρτάνων οὗ ἐσκόπει* p. 189 C) und im Denken an anderes an deßen Stelle setzt. Was aber heißt: im Denken ein Ding für ein anderes setzen? Das Denken, sagt Sokrates, ist ein Selbstgespräch der Seele, in welchem diese die an sich selbst gestellten Fragen beantwortet, und wenn auf diesem Wege die Seele zu einer Behauptung gelangt ist, an der sie ohne Schwanken festhält, so nennen wir dieß eine Vorstellung. Die Setzung eines Seienden für ein anderes müßte demnach darin bestehen, daß die Seele sich die Frage, ob das Eine das Andere sei, ob also Zwei Eines seien oder ob der Ochse ein Pferd sei, mit Ja beantwortete. Einen solchen Ausspruch aber, meint Sokrates, könne man nicht einmal einem Wahnsinnigen zumuten. — In dieser Darstellung kommt die Schwierigkeit das Wesen der falschen Vorstellung zu begreifen, besonders klar zum Ausdruck. Daß wir die Dinge für etwas anderes halten als sie sind, ist eine in zallosen Fällen und in den verschiedensten Gestalten wiederkehrende Erscheinung. Nun ist es, wie Sokrates mit Recht bemerkt, undenkbar, daß derjenige der den Sokrates und Theätetos kennt, wißentlich zu sich selbst sage: Sokrates sei Theätetos. Wenn er also trotzdem den einen an Stelle des anderen setzt, so muß er es unwißentlich tun, und dieß bedeutet, wie es scheint, wiederum nichts anderes als daß er den Sokrates und Theätetos zugleich kennt und nicht kennt.

So füren die subjective und die objective Betrachtungsweise des Phänomens zu demselben Ergebniß: beide stellen uns vor das schwierige Dilemma, entweder die falsche Vorstellung für unmöglich zu erklären, oder anzunemen daß es möglich sei ein Ding zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Eine dieser Annamen scheint so unstatthaft wie die andere.

3) Lösungsversuche.

a) Die falsche Vorstellung als unrichtige Verbindung von Wißen und Wahrnemung. Der erste Lösungsversuch, den Sokrates unternimmt, ist das naturgemäße Ergebniß seiner bisherigen Ausfürungen. Die falsche Vorstellung, so hatte sich in der Darstellung des subjectiven Tatbestandes gezeigt, besteht darin, daß wir ein uns bekanntes Ding mit einem anderen, sei es bekannten oder unbekannten Dinge verwechseln, sie muß also wenigstens in Einer Beziehung von unserem Wißen um die Dinge ausgehen: von Dingen die uns in jeder Hinsicht unbekannt sind, können wir uns weder eine richtige noch eine falsche Vorstellung machen. Da aber nicht das Wißen selbst uns irreleiten kann, weil dieß seinem Begriffe widersprechen würde, so muß ein außerhalb des Wißens stehendes Element der Seelentätigkeit gefunden werden, durch welches das Denken auf einen Abweg gefürt wird. Als solches bietet sich zunächst die Wahrnemung dar, und Platon versucht daher die falsche Vorstellung daraus zu erklären, daß wir unser Wißen von den Dingen mit unseren Wahrnemungen von den Dingen in eine unrichtige Verbindung bringen. Sokrates giebt diesem Gedanken in durchsichtigem Scherz zuerst eine höchst verwickelte Gestalt (s. S. 191 A. 1), welche an die Faßungskraft seines jugendlichen Hörers die stärksten Anforderungen stellt, er befreit diesen aber sofort aus der Verlegenheit, indem er die schwer verständliche Darstellung auf folgende einfache Grundgedanken zurückfürt. Damit wir uns sowol unserer Wahrnemungen wie unserer Gedanken erinnern können, prägen wir unserer Seele Abdrücke von beiden ein, sowie man etwa das Gepräge eines Siegelringes in Wachs abdrückt. Solange ein solcher Abdruck währt, so lange währt auch das Wißen und die Erinnerung von der Sache; ist aber der Abdruck bereits verwischt oder etwa von der Seele gar nicht aufgenommen worden, so ist auch kein Wißen und keine Erinnerung vorhanden. Wenn nun zu diesen Abdrücken in der Folge Wahrnemungen hinzutreten und wir uns bemühen diese mit den entsprechenden Abdrücken in Beziehung zu setzen, um eine Wiedererkennung des wahrgenommenen Gegenstandes zu bewirken (*ἵνα γένηται ἀναγνώρισις* p. 193 C), dann können sich

Combinationen ergeben, aus welchen eine falsche Vorstellung entsteht. Wenn nämlich die in der Seele vorhandenen Abdrücke, oder wenn die hinzutretenden Wahrnemungen undeutlich sind, oder wenn ein Seelenabdruck in irgend einer Weise mit der neuen Wahrnemung nicht übereinstimmt (*ὅταν . . τὴν γνῶσιν . . μὴ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἔχω* p. 194 A) wie wenn z. B. ein Freund uns in ungewohnter Kleidung oder Haartracht entgegentritt — in all diesen Fällen kann es geschehen, daß wir „gleich einem schlechten Bogenschützen" das Ziel verfehlen und die hinzugetretene Wahrnemung anstatt mit dem ihr entsprechenden mit einem fremden Abdruck verbinden. Die falsche Vorstellung hat demnach ein engbegrenztes Gebiet. Sie kann weder im reinen Denken solange keine Wahrnemung hinzutritt, noch im reinen Wahrnemen solange kein Denken hinzutritt, sondern nur aus der Verknüpfung des Denkens mit der Wahrnemung entstehen (*ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν* p. 195 D).

Die erste Frage die sich gegenüber diesem Erklärungsversuche erhebt, ist die, ob damit die Anname vermieden ist, daß wir ein Ding zugleich kennen und nicht kennen. Die Antwort muß lauten: nur scheinbar. Auf den ersten Blick könnte es allenfalls scheinen, daß unsere Kenntniß der Dinge an dem von Sokrates beschriebenen Vorgang nicht beteiligt ist: die Wahrnemung wird einfach an den unrechten Platz gestellt und dieß ergiebt den Irrtum. Allein bei näherem Zusehen gewinnt die Sache eine andere Gestalt. Wenn jemand der den Sokrates kennt, den ihm entgegenkommenden Theätetos für Sokrates ansieht, so haben wir im Sinne der früheren Darlegung uns den Vorgang so zu denken, daß die Seele sich die Frage vorlegt, ob die entgegenkommende Menschengestalt dem in ihr vorhandenen Abdruck des Sokrates entspricht, und daß sie die Frage fälschlich bejaht. Diese falsche Antwort kann aber nicht das Ergebniß der Kenntniß sondern nur der Unkenntniß des Sokrates sein. Aber selbst hievon abgesehen wird jener zweifelhafte Erfolg nur erreicht durch eine Einschränkung des Gebietes der falschen Vorstellung, welche von Sokrates selbst sofort als unhaltbar erwiesen wird. Die alltägliche Erfarung lehrt, daß die falsche Vorstellung keineswegs durch das Hinzutreten einer Wahrnemung bedingt ist, sondern daß sie in

zallosen Fällen im Gebiete des reinen Denkens vorkommt. Wenn jemand die Summe von fünf und sieben sucht und irriger Weise meint, die Summe sei eilf, so hat er im reinen Denken geirrt, indem er die beiden ihm bekannten Zalen eilf und zwölf mit einander verwechselte. Mithin, sagt Sokrates, muß die falsche Vorstellung, was immer sie sei, etwas anderes sein (*ἀλλ' ὁτιοῦν* p. 196 C) als die unrichtige Verbindung zwischen Denken und Wahrnemung, denn wenn sie dieß wäre *(εἰ γὰρ τοῦτ' ἦν)*, so würden wir niemals im reinen Denken irren, und wir stehen daher noch immer vor dem Dilemma, entweder die falsche Vorstellung zu leugnen, oder anzunemen daß man das was man weiß zugleich nicht weiß. — Diese Äußerungen des Sokrates laßen keinen Zweifel daran übrig, daß er seinen Erklärungsversuch nicht nur als unvollständig sondern als verfehlt bezeichnen will und ihn gänzlich fallen läßt. Dieß entspricht auch vollständig der Beschaffenheit dieses Erklärungsversuches, denn es ist, wie vorher gezeigt wurde, bloße Täuschung, zu glauben daß die Beziehung einer Wahrnemung auf den in der Seele vorhandenen Abdruck sich vollziehen könne ohne daß unser Wißen von den Dingen dabei in Frage kommt. Das Problem der falschen Vorstellung ist also noch immer in seinem ganzen Umfang zu lösen.[1])

b) Zurückfürung der falschen Vorstellung auf die Unterscheidung des präsenten und nichtpräsenten Wißens. Die eben besprochenen Auseinandersetzungen, wenngleich sie in der Hauptsache erfolglos geblieben sind, haben doch einen Fortschritt mit sich gebracht: wir wißen nun, daß wir den Sitz der falschen Vorstellung im Denken selbst zu suchen haben. Das Denken ist wie wir wißen ein lautloses Selbstgespräch der Seele, in welchem diese, von bekannten Voraussetzungen ausgehend, entweder infolge einer Wahrnemung oder auch ohne solche, auf dem Wege des Vergleichens und Schließens zu neuen Vorstellungen zu gelangen sucht. Wenn im Laufe dieses Processes die Seele den rechten

[1]) Die schon von Schleiermacher (II, 1. S. 345) aufgestellte und neben Anderen auch von Bonitz (Plat. Stud. S. 61, S. 80) vertretene Ansicht, daß Sokrates seinen ersten Erklärungsversuch nicht als *unrichtig* sondern nur als *unzureichend* betrachte, ist weder mit den klaren Worten des Sokrates noch mit dem Gedankengange der Untersuchung zu vereinigen.

Weg verliert und sich irgend einmal eine falsche Antwort giebt, so entsteht eine falsche Vorstellung. Diese kann demnach nur daraus erklärt werden, daß an irgend einer Stelle das Wißen, von welchem die Seele ausgeht, versagt. Da aber die Anname, daß wir etwas zugleich wißen und nicht wißen, unzuläßig ist, verfällt Sokrates auf einen höchst scharfsinnigen Ausweg. Er beruft sich auf die Erfarungstatsache, daß das Wißen eines Menschen d. h. die Gesammtheit der von ihm erworbenen Kenntniße ihm nicht in jedem Augenblick zur Gänze sondern immer nur zum Teil gegenwärtig, zum Teil aber im Bewußtsein zurückgetreten ist — eine Erscheinung die man heutzutage mit dem technischen Ausdruck „die Enge des Bewußtseins" bezeichnet. Diesen Unterschied des präsenten und nichtpräsenten Wißens setzt Sokrates an die Stelle des Unterschiedes zwischen Wißen und Nichtwißen, und sucht nun die falsche Vorstellung daraus zu erklären, daß die Seele, wenn sie im Laufe des Denkprocesses in den Fall kommt aus der großen Zal ihrer nichtpräsenten Kenntniße eine heranziehen zu müßen, einen Fehlgriff tut und anstatt der gesuchten Kenntniß eine andere zu faßen bekommt. Die falsche Vorstellung, sagt Sokrates, ist also nicht darauf zurückzufüren, daß jemand das was er weiß zugleich nicht weiß, und etwa die ihm bekannte Zal eilf für die ihm ebenfalls bekannte Zal zwölf hält, sondern darauf, daß er beim Suchen unter den von ihm erworbenen Kenntnißen einen Fehlgriff tut und anstatt der ihm bekannten Zal zwölf die ihm ebenfalls bekannte Zal eilf erfaßt (*τὴν τῶν ἕνδεκα ἐπιστήμην ἀντὶ τῆς τῶν δώδεκα λαβών* p. 199 B).

Das Verdienst dieser Auseinandersetzung besteht in der Feinheit der psychologischen Beobachtung, mit welcher Platon den von der Wißenschaft bis zum heutigen Tage festgehaltenen Begriff der „Enge des Bewußtseins" in diese eingefürt hat. Daß aber damit das Problem der falschen Vorstellung nicht gelöst ist, ergiebt sich auf den ersten Blick; vielmehr stellt sich, wie Sokrates selbst dartut, anstatt der überwundenen Schwierigkeit eine noch größere ein (*δεινότερον πάθος* p. 199 C). Denn wenn die falsche Vorstellung auf einer Verwechselung von Erkenntnißen beruhen soll, so muß man wieder fragen, wodurch die Seele zu dieser Verwechselung verleitet wird, und auf diese Frage giebt

es entweder gar keine oder nur die Eine Antwort, daß die Erkenntniß selbst es ist welche die Seele irreleitet. Somit würde die Erkenntniß durch welche wir die Dinge *erkennen* sollen, vielmehr bewirken daß wir sie *verkennen*. Solches zu behaupten wäre aber, wie Sokrates sagt, große Unvernunft (*πολλὴ ἀλογία* p. 199 D). — Genau besehen haben wir es jedoch hier nicht mit einer neuen sondern mit der alten Schwierigkeit zu tun. Denn eine Erkenntniß die uns irreleitet, ist insoferne sie dieß tut, *keine* Erkenntniß, und demnach ist die Anname, daß wir durch Erkenntniß die Dinge verkennen, nur ein anderer und schärferer Ausdruck für die Anname, daß wir ein Ding zugleich kennen und nicht kennen.

Die Bemühungen des Sokrates eine Erklärung der falschen Vorstellung zu finden, sind also vollständig mißlungen, und er selbst spricht dieß ohne Rückhalt aus. Er zieht aber daraus nicht den Schluß, daß es keine falsche Vorstellung gebe, wodurch nach dem vorher gesagten der protagoreische Maß-Satz wieder aufleben würde, sondern er meint, daß er die Erklärung bisher auf einem unrichtigen Wege gesucht habe: die falsche Vorstellung, sagt er p. 200 D, kann nicht begriffen werden, wenn nicht vorher das Wesen der Erkenntniß begriffen ist. Er kehrt daher zur Prüfung der von Theätetos gegebenen zweiten Definition der Erkenntniß zurück. — Allerdings hat Platon die hier ausgesprochene Ansicht nachher geändert, denn er nimmt im Sophisten die Untersuchung der falschen Vorstellung unabhängig vom Wesen der Erkenntniß wieder auf.

B) Widerlegung der zweiten Definition.

Theätetos hatte zu Beginn dieses Abschnittes die Erkenntniß als „richtige Vorstellung“ definirt. Er wiederholt jetzt diese Definition und begründet sie damit, daß die richtige Vorstellung als solche fehlerfrei und alles aus ihr entstehende schön und gut sei, mit anderen Worten: daß die richtige Vorstellung genau dasjenige leiste was die Erkenntniß zu leisten habe. Sokrates bemerkt, diese Definition laße sich ganz kurz erledigen, und er weist nun tatsächlich in wenigen Sätzen auf die Vorgänge des gerichtlichen Verfarens hin, aus welchen sich ergebe daß die richtige Vorstellung von der Erkenntniß verschieden sein müße. Die Kürze

und die eigentümliche Beschaffenheit dieser Darlegung, welche scheinbar in das Wesen der Frage gar nicht eingeht, hat wie schon erwähnt wurde die Meinung veranlaßt, daß die eigentliche Widerlegung der zweiten Definition in den Untersuchungen über die falsche Vorstellung enthalten sei und daß die in Rede stehende Darlegung hiezu nur eine Ergänzung bilde. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht wurde schon nachgewiesen (S. 240 f.) und dürfte nun noch klarer zu erkennen sein; denn die Untersuchung der falschen Vorstellung hat ein rein negatives Ergebniß geliefert und trägt zur Beurteilung der Definition des Theätetos gar nichts bei. Wir müßen also für das scheinbar so auffallende Verfaren des Sokrates eine andere Erklärung suchen.

Sokrates leitet die Verschiedenheit der richtigen Vorstellung von der Erkenntniß daraus ab, daß im gerichtlichen Verfaren die Richter über Ereigniße urteilen müßen, bei welchen sie nicht zugegen waren, sondern über die sie sich auf Grund des Hörensagens (*ἐξ ἀκοῆς*) eine Vorstellung bilden müßen. Das Urteil wird trotzdem richtig sein, wenn die Vorstellung die sich der Richter gebildet hat, die richtige war. Aber auch diese richtige Vorstellung ist nicht Wißen oder Erkenntniß, denn das Wißen von jenen Ereignißen kann nur dem Augenzeugen, aber nicht demjenigen zukommen der sie nur erzälen gehört hat (*περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μή* p. 201 B). — In diesen kurzen Bemerkungen ist Ein Gedanke mit voller Klarheit ausgedrückt: die richtige Vorstellung unterscheidet sich von der Erkenntniß nicht durch ihren Inhalt sondern nur durch die Art ihrer Entstehung und Begründung. Der richtig urteilende Richter denkt sich den Vorgang genau so wie der Augenzeuge. Während aber der letztere auf Grund seiner Zeugenschaft unzweifelhafte Gewißheit d. h. Erkenntniß vom Verlauf der Dinge hat, gründet sich die Vorstellung des Richters nur auf eine mittelbare Erfaßung des Sachverhaltes, welche wenngleich sie das rechte trifft, doch nur ein Glauben aber nicht ein Wißen bewirken kann (*πίστις, ἐπιστήμη* vgl. Gorg. p. 454 E). Diese Ansicht stimmt genau mit derjenigen überein, welche Platon schon im Menon entwickelt hatte. Auch in diesem Gespräche (c. 38—40) beschäftigt er sich mit dem Verhältniß der richtigen Vorstellung zur Erkenntniß und kommt zu

dem Ergebniß, daß beide in ihrem Inhalt sich vollständig decken und sich nur durch die Art ihrer Begründung unterscheiden. Auch die richtigen Vorstellungen, sagt er hier (p. 97 E), sind eine schöne Sache und bewirken alles gute; trotzdem sind sie nicht viel wert, denn sie sind ein unverläßlicher Besitz, insolange sie nicht gebunden sind durch die Erfaßung ihres Grundes *(αἰτίας λογισμῷ)*. Erst durch diese Bindung werden sie zur Erkenntniß, die Bindung also ist es, welche die richtige Vorstellung von der Erkenntniß unterscheidet (*καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης* p. 98 A).

Diese Stellen des Menon verbreiten über den entsprechenden Abschnitt des Theätetos helles Licht. Zweierlei steht für Platon-Sokrates im Menon wie im Theätetos unerschütterlich fest: daß Erkenntniß und richtige Vorstellung im Inhalt übereinstimmen, und daß sie trotzdem von einander verschieden sind. Ist aber der Inhalt derselbe, so kann die Verschiedenheit sich nur auf den Grund des Fürwahrhaltens beziehen. Dieß ist es und dieß allein, worauf Platon im vorliegenden Abschnitt des Theätetos hinweisen will. Für diesen Zweck ist das Beispiel des gerichtlichen Verfarens besonders glücklich gewält, denn nirgends tritt so deutlich wie hier zutage, daß zwei Menschen, Richter und Augenzeuge, über eine Angelegenheit genau dasselbe denken und für wahr halten, obgleich der Grund des Fürwahrhaltens bei jedem von ihnen ein anderer ist. Hiemit aber ist zugleich die zweite Definition des Theätetos als unhaltbar erwiesen.

Durch die hier vertretene Auffaßung gewinnt der in Rede stehende Abschnitt seine wahre und selbständige Bedeutung für den Zweck des ganzen Werkes. Diese Auffaßung erhält aber eine weitere Bekräftigung durch den ganzen dritten Teil des Gespräches, in welchem Platon ausfürlich auseinandersetzt, daß es verlorene Mühe ist zwischen der Erkenntniß und der richtigen Vorstellung einen Unterschied des Inhaltes auffinden zu wollen. Die eben besprochenen Ausfürungen stehen also in weit engerer Beziehung zum dritten Teil des Werkes als zu den vorhergehenden Untersuchungen über die falsche Vorstellung.

Es sei endlich noch bemerkt, daß Platon auch in dieser Frage seine Ansichten einer eingreifenden Revision unterzogen hat, auf

Grund deren er zu dem Ergebniß kommt, daß Erkenntniß und richtige Vorstellung auch dem Inhalte nach einander ausschließen, indem beide sich auf verschiedene Gebiete des Seienden beziehen. Einiges nähere hierüber wird am Schluße der Betrachtung des nächsten Abschnittes zu bemerken sein.

Dritte Definition: Erkenntniß ist richtige Vorstellung auf Grund der Erklärung.

Nachdem die zweite Definition des Theätetos widerlegt ist, bringt dieser eine dritte vor welche lautet: Erkenntniß ist richtige Vorstellung auf Grund der Erklärung *(μετὰ λόγου)*. Die neue Definition ist also eine Wiederholung der vorhergehenden, vermehrt durch einen Beisatz, und es wird demnach zu prüfen sein, welche Bedeutung diesem Beisatze zukommt. Bevor aber Sokrates sich mit dieser Frage beschäftigt, schaltet er eine Erörterung von allgemeiner Art ein. Die neue Definition ist nämlich, wie wir aus dem folgenden erfaren, der Schlußstein einer umfaßenden Erkenntnißtheorie. Platon prüft daher zunächst diese Theorie im allgemeinen ohne auf die Definition der Erkenntniß im besonderen einzugehen. In einem zweiten Unterabschnitt untersucht er dann, welche Bedeutungen dem Worte Erklärung beigelegt werden können and inwieferne demnach die richtige Vorstellung durch das Hinzutreten der Erklärung eine Veränderung ihres Wesens erfärt.

A) Die Lehre von der Unerkennbarkeit der Urdinge.

Die neue Definition der Erkenntniß stammt, wie Theätetos bemerkt, nicht von ihm selbst sondern von einem Dritten her, den er aber nicht nennt; dieser Ungenannte habe hinzugefügt, daß die richtige Vorstellung welcher die Erklärung fehle *(ἄλογος)*, außer dem Bereiche der Erkenntniß liege, und daß demnach nur die Dinge welche eine Erklärung zulaßen, erkennbar, die anderen aber unerkennbar seien. Da Theätetos über den genaueren Inhalt dieser Theorie keinen Aufschluß zu geben weiß, wird sie von Sokrates selbst, aber wieder ohne Nennung ihres Urhebers in folgender Weise entwickelt (p. 201 E — 202 C).

Die Grundlage der Theorie bildet die Unterscheidung der Dinge in Urdinge *(στοιχεῖα)* und zusammengesetzte Dinge *(τὰ ἐκ τούτων συγκείμενα)*. Die Urdinge sind schlechthin einfach, man kann daher von ihnen nichts aussagen noch sie erklären, sondern nur sie wahrnemen und benennen; jede weitere Aussage würde ihrem Wesen etwas hinzufügen und dadurch die Einfachheit desselben aufheben. Hingegen kann man von den zusammengesetzten Dingen etwas aussagen, sie sind daher Gegenstand der Erklärung, der Erkenntniß und der richtigen Vorstellung. Die Erklärung dieser Dinge kann aber nichts anderes enthalten als die Angabe ihrer Zusammensetzung d. h. die Aufzälung der Namen ihrer Urbestandteile; mehr kann die Erklärung nicht leisten, weil man von den Urdingen nichts aussagen kann. Demnach besteht die Erklärung nur in einer Zusammenfügung von Namen (*ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν* — ein Satz der ganz den Eindruck eines wörtlichen Citates macht), und die so beschaffene Erklärung ist es, welche die bloße Vorstellung von den Dingen zur Erkenntniß erhebt. Man kann zwar die Dinge richtig vorstellen auch ohne deren Erklärung zu besitzen, in diesem Falle aber ist die Seele, obgleich sie von den Dingen das wahre annimmt, doch ohne Erkenntniß derselben *(ἀληθεύειν μὲν τὴν ψυχὴν περὶ αὐτό, γιγνώσκειν δ' οὔ)*.

Es wird in neuerer Zeit nahezu allgemein und zwar wol mit Recht angenommen daß unter dem ungenannten Urheber dieser Theorie Antisthenes gemeint sei. Die Darstellung des Sokrates stimmt so genau mit demjenigen überein was Aristoteles (Metaph. V, 29 p. 1024 B und bes. VIII, 3 p. 1043 B) über die Lehre des Antisthenes und seiner Anhänger berichtet, daß ein Zweifel kaum möglich ist. Platon bekämpft nun diese Lehre in einer höchst scharfsinnigen Auseinandersetzung. Er weist darauf hin, daß die Gegenüberstellung der unerkennbaren Urdinge und der erkennbaren zusammengesetzten Dinge einen offenkundigen Widerspruch in sich schließt. Denn die Erkenntniß soll nach dieser Theorie in der Erklärung der Dinge, und die Erklärung wiederum soll darin bestehen, daß man die unerkennbaren Urdinge angiebt aus welchen ein Ding zusammengesetzt ist. Demnach würde ein Ding dadurch *erkannt*, daß man es in das *unerkennbare* auflöst. Dieß

aber ist offenbar sinnlos; vielmehr müßen, wenn von einer Erkenntniß der zusammengesetzten Dinge die Rede sein soll, auch die Urdinge und diese vor allem erkennbar sein, und umgekehrt wenn die Urdinge unerkennbar sind, so muß dieß auch von den Zusammensetzungen gelten. Wer also, schließt Platon, die Urdinge für unerkennbar und die Zusammensetzungen für erkennbar ausgiebt, von dem wollen wir annemen daß er absichtlich oder unabsichtlich einen Scherz treibt (*ἑκόντα ἢ ἄκοντα παίζειν ἡγησόμεθ' αὐτόν* p. 206 B).

Der erste Eindruck dieser Beweisfürung ist ein zwiespältiger. Man kann einerseits sich der zwingenden Kraft des platonischen Argumentes nicht entziehen, und doch andererseits sich gewißer Zweifel nicht erwehren. Denn der Gedanke daß unserem Erkennen gewiße Grenzen gezogen sind, daß das innerste Wesen der Dinge uns verschloßen bleibt, ist gewiß nicht von vorne herein abzuweisen und enthält keinen Widerspruch. Überdieß hat ja Platon selbst ähnliches gelehrt: er setzt im Phädon (c. 10 u. 11) klar auseinander, daß uns nur ein schmaler Pfad (*ἀτραπός τις*) zur Erkenntniß gegeben sei, und daß wir, solange die Seele mit dem Übel des Leibes behaftet ist, überhaupt nicht dazu gelangen können die Wahrheit zu erfaßen. Allein zwischen diesen Sätzen und der Theorie, die wir wol als die antisthenische bezeichnen dürfen, besteht ein gewaltiger Unterschied. Wenn diese Theorie von dem Gedanken ausgeht, daß das Grundwesen der Dinge unserem Erkennen verschloßen ist, dann war die richtige Folgerung die: daß Erkenntniß d. h. die Erfaßung des „Seins und der Wahrheit" der Dinge überhaupt unmöglich ist. Zu behaupten aber, daß die Dinge erkannt werden indem man die Namen ihrer unerkennbaren Bestandteile aufzält, ist ein handgreiflicher Widerspruch. Dieß wird noch deutlicher, wenn man den in der Sache mit Platon völlig übereinstimmenden Bericht des Aristoteles über die antisthenische Theorie in Betracht zieht. Auch in diesem Berichte heißt es daß nach der Lehre der Antistheniker und „anderer ungebildeter Leute dieser Art" nur das Wesen der zusammengesetzten Dinge, nicht aber das der Urdinge (*τῶν πρώτων*) definirbar und erklärbar sei; so könne man z. B. vom Silber nicht sagen was es sei, sondern nur: es sei so etwas wie Zinn (*οἷον κασσίτερος*)

— welchem Berichte wir wol ergänzend hinzufügen dürfen, daß auf die Frage was das Zinn sei, geantwortet werden mußte: es sei so etwas wie Silber. Wenn Platon eine solche Erkenntnißtheorie mit Hohn abfertigt, so wird man nicht anders als ihm beistimmen können.

Platon hatte aber noch einen besonderen und dringenden Anlaß sich mit der antisthenischen Theorie auseinanderzusetzen. Durch diese wird nämlich die Ideenlehre nahe berürt. Die von Antisthenes behauptete Unerkennbarkeit und Unerklärbarkeit der Urdinge kann, wie Sokrates sagt, nur darauf zurückgefürt werden daß die Urdinge eingestaltig und teillos sind (*μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον* p. 205 D). Eben dieß ist aber auch das charakteristische Merkmal der Ideen; im Symposion (p. 211 B) und im Phädon (p. 78 D) werden die Ideen schlechtweg als das Eingestaltige bezeichnet (*μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό*). Wenn also das Eingestaltige das unerkennbare ist, so folgt daraus die Unerkennbarkeit der Ideen, während diese nach Platon der einzige oder wenigstens der vorzüglichste Gegenstand der Erkenntniß sind. Von der Auseinandersetzung mit Antisthenes hieng also für Platon nicht weniger als die Aufrechthaltung der Ideenlehre ab, und dieß mag wol für ihn der Hauptgrund gewesen sein diese Auseinandersetzung einzuschalten, welche sonst für den Plan des Werkes entbehrlich war. Denn für die allein noch ausstehende Prüfung der dritten Definition der Erkenntniß war es, wie schon bemerkt wurde, nur erforderlich die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Erklärung zu untersuchen, um danach zu ermeßen wie die dritte Definition sich zur zweiten verhält. Hiezu aber bedurfte es nicht der Berufung auf eine bestimmte Erkenntnißtheorie, wie denn auch in dem nun folgenden letzten Unterabschnitt des Werkes diese Untersuchung ganz selbständig durchgefürt wird.

B) Prüfung der dritten Definition.

Die dritte Definition der Erkenntniß ist, wie schon bemerkt wurde, eine Wiederholung der zweiten unter Hinzufügung eines determinirenden Merkmales: nicht die richtige Vorstellung schlechthin sondern nur die mit der Erklärung verbundene richtige Vor-

stellung von einem Dinge soll Erkenntniß sein. Es fragt sich also: was heißt „ein Ding erklären"?

Sokrates unterscheidet drei Bedeutungen der Erklärung, welche in ihrer Anordnung eine Stufenfolge bilden. Die Erklärung kann bedeuten:

1) den Ausdruck einer Vorstellung durch die Sprache,
2) die vollständige Angabe der Grundbestandteile eines Dinges,
3) die Erfaßung des Merkmales wodurch ein Ding sich von allen anderen Dingen unterscheidet.

Die erste dieser Auffaßungen erledigt sich sehr einfach. Seine Vorstellung in Worten ausdrücken kann jeder, der der Sprache mächtig ist; die Vorstellung wird dadurch nicht verändert oder bereichert und kann demnach durch den bloßen sprachlichen Ausdruck nicht zur Erkenntniß werden.

Die zweite Auffaßung der Erklärung ist uns, wie Sokrates selbst hervorhebt, schon aus der vorher erörterten Erkenntnißtheorie bekannt (*ὅπερ καὶ ἐν τοῖς πρόσθε που ἐρρήθη* p. 207 B). Nach dieser Auffaßung bestünde die richtige Vorstellung von einem Dinge darin daß man die *Hauptbestandteile,* die Erkenntniß aber darin daß man auch alle einzelnen *Grundbestandteile* desselben anzugeben wüßte. Sokrates verdeutlicht dieses Verhältniß an zwei Beispielen, an dem des Wagens und des mehrsilbigen Wortes. Die richtige Vorstellung von einem Wagen wäre schon dann vorhanden, wenn man sich ihn zusammengesetzt denkt aus Rädern, Achse, Gestell, Sitz und Deichsel, zur Erkenntniß des Wagens aber würde erfordert, daß man alle einzelnen Bestandteile dieser Bestandteile anzugeben wüßte. Ebenso würde die richtige Vorstellung des Namens Theätetos in der Angabe der Silben, die Erkenntniß in der Angabe der Buchstaben bestehen. Hiemit ist allerdings ein gewißer Fortschritt gegeben: wir haben hier zwei Arten von Vorstellungen, deren zweite genauer ist als die erste, aber zur Erkenntniß ist sie damit nicht geworden. Sokrates macht dieß am Beispiele des Namens Theätetos klar. Wer diesen Namen richtig niederschreibt, muß die einzelnen Buchstaben desselben kennen. Wenn aber derselbe Schreiber die erste Silbe des Namens Theodoros Te schreibt, so zeigt er daß

ihm die Identität derselben mit der ersten Silbe des Namens Theätetos unbekannt ist d. h. daß er das Wesen dieser Silbe nicht kennt. Auch dieser „Weg durch die Urbestandteile zum Ganzen" (*διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον* p. 208 A, B, C) macht also die richtige Vorstellung noch nicht zur Erkenntniß. — Wenn man diese Beweisfürung auf ihren Grundgedanken zurückfürt, so erkennt man, daß sie mit demjenigen zusammenfällt was Sokrates vorher gegen die antisthenische Erkenntnißtheorie bemerkt hatte. Die Zerlegung der Bestandteile eines Dinges in ihre Grundbestandteile mag immerhin unsere Vorstellung von dem Dinge zu einer genaueren machen, aber Erkenntniß ist sie nicht, insolange das Wesen dieser Grundbestandteile nicht erkannt ist. Die Frage nach dem Wesen der Erkenntniß ist also durch diese Auffaßung der Erklärung nicht beantwortet, sondern nur von dem zusammengesetzten Ding in seine Teile verlegt.

Am beachtenswertesten ist, wie Sokrates sagt, die dritte Auffaßung der Erklärung, welche das Wesen derselben in die Erfaßung des Merkmales setzt, durch welches ein Ding sich von allen anderen Dingen unterscheidet. Hier scheint tatsächlich ein specifischer Unterschied zwischen der richtigen Vorstellung und der Erkenntniß gefunden zu sein, allein dieser Schein verschwindet bei näherem Hinzutreten (*ἐπειδὴ ἐγγὺς γέγονα τοῦ λεγομένου ξυνίημι οὐδὲ σμικρόν* p. 208 E). Sokrates fürt nämlich auf ebenso einfache wie scharfsinnige Weise den Nachweis, daß das unterscheidende Merkmal schon in der richtigen Vorstellung enthalten sein muß. Um die richtige Vorstellung vom Theätetos zu haben, sagt er, genügt es nicht sich ihn zu denken als einen Menschen mit Nase, Mund und Augen, denn damit wäre nicht nur Theätetos sondern auch jeder andere Mensch vorgestellt. Es genügt auch nicht, ihn zu denken als einen Menschen mit stumpfer Nase und vortretenden Augen, denn auch diese Vorstellung würde nicht den Theätetos allein sondern ebensowol den Sokrates und alle anderen Menschen mit solchen Nasen und Augen treffen. Und so zeigt sich denn daß erst diejenige Vorstellung vom Theätetos die richtige ist, welche zugleich die Merkmale enthält wodurch Theätetos sich von allen anderen Menschen unterscheidet, weil nur diese ihn in seiner Eigenart trifft und uns in den Stand setzt

ihn mit Bestimmtheit wiederzuerkennen. Demnach kann es nicht die Erfaßung des unterscheidenden Merkmales sein, wodurch die Erkenntniß sich von der richtigen Vorstellung unterscheidet, und somit ist auch der dritte Versuch das Wesen der Erkenntniß zu bestimmen mißlungen.

Diese Ausfürungen des Sokrates enthalten die umfaßende Bestätigung und Ergänzung deßen, was er am Schluße des zweiten Teiles durch den Hinweis auf die Vorgänge im gerichtlichen Verfaren klar zu machen suchte. Dort hatte er dargetan daß Erkenntniß und richtige Vorstellung, soferne sie sich auf denselben Gegenstand beziehen, zwar in ihrem Inhalt zusammenfallen können, daß sie aber trotzdem von einander verschieden sein müßen, weil der Grund des Fürwahrhaltens in jeder von ihnen ein anderer ist. Hier geht er einen Schritt weiter. Er weist nach, daß Erkenntniß und richtige Vorstellung, die letztere im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes verstanden, in ihrem Inhalt nicht nur zusammenfallen *können* sondern *müßen*: ein Ding ist so lange nicht richtig vorgestellt, als es nicht sowol in Betreff deßen was ihm mit anderen Dingen gemeinsam ist, wie in Betreff deßen was es von anderen Dingen unterscheidet, vollständig erfaßt wird. Durch diese Feststellung ist allerdings das Problem noch weiter geklärt: wir wißen nun genau, daß wir den Unterschied zwischen Erkenntniß und richtiger Vorstellung nicht im Inhalt suchen dürfen; aber freilich ist die Lösung dadurch noch schwieriger geworden. In seinen früheren Ausfürungen hatte Sokrates den Unterschied auf den Grund des Fürwahrhaltens, auf die *ratio sciendi* zurückgefürt und dieß ist bei dem dort gewälten Beispiele einleuchtend: das Fürwahrhalten des Augenzeugen gründet sich auf eigene Anschauung, das des Richters auf Hörensagen. Ganz anders aber liegt die Sache bei dem hier gewälten Beispiele: der äußeren Erscheinung des Theätetos. Um die richtige Vorstellung vom Theätetos in der hier geforderten Vollständigkeit und Genauigkeit zu erlangen wird es kaum einen anderen Weg geben als den der persönlichen Anschauung. Ist dem aber so, dann ist nicht mehr abzusehen worin die richtige Vorstellung sich von der Erkenntniß unterscheiden soll, dann scheinen vielmehr beide zusammenzufallen. Aus diesen Erwägungen, die sich

aus den eben besprochenen Ausfürungen mit Notwendigkeit ergeben, ist die Wandlung oder genauer gesprochen die fortschreitende Entwickelung zu verstehen, die sich, wie schon erwähnt, in Platons Ansichten über diesen Punkt vollzogen hat. Daß nämlich Erkenntniß und Vorstellung zwei wesentlich verschiedene Auffaßungsarten sind, war Platons zu allen Zeiten festgehaltene Überzeugung. Schon im Menon (p. 98 B) sagt Sokrates, daß er diese Verschiedenheit zu dem wenigen rechne was er nicht nur zu vermuten sondern zu wißen glaube. In demselben Sinne spricht sich Platon in den Büchern vom Staate (VI p. 506 C) und noch im Timäos aus (p. 51 E). Nun scheinen aber die Untersuchungen im Theätetos darauf hinauszufüren, daß Erkenntniß und die vollständig richtige Vorstellung nicht mehr von einander zu unterscheiden sind. Wollte also Platon die Verschiedenheit beider, die zu seinen teuersten Uberzeugungen gehörte, aufrecht halten, so blieb nichts übrig als zu untersuchen, ob seine Voraussetzung richtig war daß Erkenntniß und Vorstellung sich auf dieselben Gegenstände beziehen. Das Ergebniß seines Nachdenkens hat er in den Büchern vom Staate niedergelegt (V, c. 20 bis 22, VI, c. 18—21, VII, c. 1—14), wo er in eingehender Erörterung auseinandersetzt, daß die Erkenntniß ausschließlich dem Reiche der Ideen oder des Seins *(νοητὸν γένος)*, die Vorstellung ausschließlich dem Reiche der Erscheinung oder des Werdens *(ὁρατὸν γένος)* angehört, so daß das Zusammenfallen beider von vorne herein ausgeschloßen ist.

III. Zweck des Theätetos und Verhältniß des Werkes zum Protagoras.

Sokrates beschließt das Gespräch mit der Bemerkung: Theätetos werde infolge der gepflogenen Untersuchung bei einer künftigen geistigen Empfängniß bessere Frucht in sich tragen, aber auch wenn es zu einer Befruchtung nicht käme, werde er nicht in unüberlegter Weise zu wißen glauben was er nicht wiße. Mit diesen Worten hat Sokrates die Bestimmung des Werkes klar bezeichnet: sie ist eine propädeutische. Es sollen in

dem Werke nicht neue systembildende Sätze aufgestellt werden, sondern es soll das Denken durch die Aufdeckung von Irrtümern einerseits, durch die Entwickelung orientirender Grundlinien andererseits auf den richtigen Weg geleitet werden. Dieses Programm ist in dem Werke getreulich durchgefürt; das Schwergewicht desselben ruht in der Kritik und zwar sowol in der Kritik fremder Meinungen wie in der Selbstkritik, der positive Ertrag beschränkt sich auf einige wenige, genau genommen auf zwei Sätze, welche sich aus der geübten Kritik von selbst ergeben.

Wenn man sich den Inhalt des Theätetos in einem Gesammt-Überblick vergegenwärtigt, so erkennt man daß in dem Werke zwei Probleme erörtert werden. Das erste und Hauptproblem ist die Frage: was ist Erkenntniß? Mit diesem verbindet sich als zweites Problem naturgemäß die Frage: was ist Irrtum? Auf die erste Frage werden drei Antworten gegeben, von welchen keine der eingehenden Kritik des Sokrates standzuhalten vermag; ebenso werden die Versuche zur Lösung des zweiten Problemes von Sokrates insgesammt als verfehlt erwiesen. Doch stellt sich im Laufe der Erörterungen über die Erkenntniß und zwar aus Anlaß der ersten von Theätetos gegebenen Definition als positives Ergebniß der Satz heraus, daß die Erkenntniß nicht in der Wahrnemung sondern in derjenigen Verrichtung zu suchen ist, in welcher die Seele in sich selbst sich mit dem Seienden beschäftigt (p. 187 A); ebenso leitet Sokrates aus den Untersuchungen über den Irrtum den Satz ab, daß das Wesen desselben erst dann begriffen werden kann, wenn zuvor das Wesen der Erkenntniß festgestellt ist (p. 200 D). In diesen beiden Sätzen erschöpft sich, soferne es sich um die beiden Probleme handelt, der positive Ertrag des Werkes; sie enthalten keine Beantwortung der aufgestellten Fragen, sondern geben nur die Richtung an, in welcher diese zu suchen ist.

Daß nun Platon im Verlaufe seines philosophischen Entwickelungsganges auch beim Problem der Erkenntniß anlangte und die Notwendigkeit empfand sich mit diesem auseinander zu setzen, ist so natürlich daß es darüber keines weiteren Wortes bedarf. Auch wird sich in das Keimen dieses Problems bald noch

ein weiterer Einblick eröffnen. Allein Platon hatte noch einen besonderen Anlaß zu diesen Erörterungen in mehreren mächtigen Strömungen des griechischen Geisteslebens jener Zeit, welche, so verschieden ihr Ausgangspunkt war, doch darin mit einander übereinkamen, daß sie den Begriff der Erkenntniß und damit die Möglichkeit des wißenschaftlichen Denkens zu vernichten drohten. Die eine dieser Strömungen war die sophistische und zwar zunächst die protagoreische Denkrichtung, welche den Begriff der Erkenntniß von der subjectiven Seite her bedrohte: es ist klar daß mit dem protagoreischen Maß-Satze, mit dieser Suveräη-Erklärung des Individuums in Betreff seines ganzen Seelenlebens der Begriff einer gemeingiltigen Erkenntniß nicht bestehen kann. Zu demselben Ergebniß fürte von der andern, der objectiven Seite her die Geistesrichtung, welche sich an den Namen des Herakleitos anschloß und von welcher Platon in unserem Werke eine höchst anschauliche Schilderung entwirft (c. 27). Von der tiefsinnigen Weltanschauung des ephesischen Denkers, welcher eine nach ewigen Gesetzen sich vollziehende ewige Bewegung und Erneuerung des Alls lehrte, hatten seine Nachfolger nichts zu bewahren gewußt als die Anname eines rastlosen Wechsels, die Leugnung alles Beharrens in den Dingen, und dem entspricht es vollständig, daß ihr ganzes geistiges Tun in ein wüstes Spiel mit Paradoxen entartet war, daß es wie Platon sagt unter diesen Weisen weder Lehrer noch Schüler gab und einer von ihnen den anderen einen Ignoranten schalt. Auch bemerkt Platon ausdrücklich, daß die Lehre des Protagoras in diesen Kreisen eifrige Anhänger besaß (p. 179 D). Nicht minder unwißenschaftlich war die Lehre des Antisthenes und seiner Schule, deren erkenntnißtheoretische Sätze wir vor kurzem kennen gelernt haben. Daß auch diese Lehre in ihren Ergebnißen sich mit der des Protagoras nahe berürte, geht daraus hervor daß die Sätze: es giebt keinen Widerspruch und es giebt keine Täuschung, beiden Denkrichtungen gemeinsam waren. Hieher gehört ferner die teils aus dem Theätetos teils aus anderen Quellen uns bekannte Lehre des Aristippos, nach welcher dem Menschen nichts gegeben ist als die in seinem Inneren zur Geltung kommenden Eindrücke und Empfindungen, während die in der Außenwelt gelegenen Ursachen

dieser Empfindungen ihm ebenso unzugänglich sind wie die Empfindungen seiner Nebenmenschen. Sowie diese Lehre in ihrem Grundgedanken der des Protagoras nächstverwandt ist, so mußte sie gleich dieser zur Vernichtung des wißenschaftlichen Denkens füren. Endlich ist als erkenntnißfeindlich im hervorragenden Sinne die von Gorgias in dem Buche „Von der Natur oder dem Nichtseienden" vertretene Lehre zu bezeichnen,[1]) die aber im Unterschiede von den bisher erwähnten mit der Lehre des Protagoras keine Berürung hat (s. S. 314). — Nach alledem ist man zu dem Ausspruch berechtigt, daß das griechische Geistesleben jener Zeit zum überwiegenden Teile von Denkrichtungen und Meinungen beherrscht war, die obschon vielleicht nicht von vorne herein darauf angelegt, doch in ihren Folgen dahin füren mußten den Begriff und die Möglichkeit der Erkenntniß aufzuheben.

Daß in diesen Verhältnißen für Platon eine dringende Aufforderung lag den Begriff der Erkenntniß auf seine Stichhältigkeit zu prüfen, ist klar. Und da alle eben erwähnten Lehren mit Ausname der des Gorgias in näherem oder fernerem Zusammenhang mit der des Protagoras standen, so ist es wolbegründet, daß er vor allem die letztere zum Gegenstande seiner eindringenden Kritik machte. Es darf aber noch ein weiteres — dieß freilich nur als eine mit großer Wahrscheinlichkeit ausgestattete Vermutung — hinzugefügt werden.

Wenngleich die eben erwähnten Geistesströmungen in ihren Ursprüngen über Sokrates hinauf reichen, so ist doch nicht zu verkennen, daß sie auch durch das philosophische Verhalten des Sokrates und zwar durch Inhalt und Form seiner Lehre eine gewiße Förderung erhielten. Indem Sokrates die Welt- und Himmelsforschung für eine unfruchtbare und das Vermögen des Menschen übersteigende Speculation erklärte, bekannte er sich selbst für ein umfaßendes Gebiet, das seine Anziehungskraft auf den Menschengeist nie verlieren wird, als Gegner der Erkenntniß-Möglichkeit. Er tat dieß allerdings nur um dafür auf dem Gebiete der *menschlichen* Verhältniße die Forderungen der Gesetzmäßigkeit, des Handelns nach Vernunft und Regel, der Aufstellung

[1]) Anderer Meinung ist auch hier Th. Gomperz (Griech. Denker I S. 390 f.).

fester und klarer Grundbegriffe desto nachdrücklicher zur Geltung zu bringen. Daraus aber konnte sich leicht die Meinung bilden, daß der Mensch und zwar der Einzelne mit seinen Bedürfnißen, seinen Anlagen und Neigungen das allein berechtigte Object des Denkens und Trachtens sei. Dazu kam daß die dialektische Form, in welche Sokrates seine Erörterungen kleidete, die strenge Kritik, die er an allem Wißensdünkel übte, auf beschränktere Köpfe die Wirkung üben mußte, sie vielmehr vom Denken und Forschen zurückzuschrecken als dazu anzueifern. Xenophon (Mem. IV, 2) hat uns von dieser Art sokratischer Katechese ein lehrreiches Beispiel in dem langen Gespräche zwischen Sokrates und Euthydemos aufbewahrt, und er bemerkt am Schluße desselben ausdrücklich, daß viele von denen welche in dieser Weise von Sokrates ihres Nichtwißens überfürt wurden, fortan seinen Umgang mieden. So konnte es denn kaum fehlen, daß in den Augen oberflächlicher Beurteiler — und diese waren wol die überwiegende Mehrzal — auch Sokrates als ein Beförderer jener wißensfeindlichen Strömungen erschien und auch nach seinem Tode noch dafür gehalten wurde. Dieß mag wol Platon bestimmt haben durch eine getreue Wiedergabe der Ansichten seines Meisters den Nachweis zu füren, daß Sokrates, weit entfernt jene zerstörenden Strömungen zu begünstigen, sie vielmehr auf das entschiedenste bekämpfte. Und eben dieß ist allem Anschein nach der Grund, weshalb Platon im Eingange des Theätetos mit solchem Nachdruck darauf besteht, nicht nur den Bericht über das Gespräch auf die unmittelbaren Mitteilungen des Sokrates zurückzufüren sondern auch deßen fortlaufende Mitarbeit an der schriftlichen Aufzeichnung eindringlich zu betonen.

Wie immer aber es um diese Vermutung stehen mag, die Absicht des Theätetos kann nicht zweifelhaft sein: es ist die Rettung des Begriffes und der Möglichkeit der Erkenntniß gegenüber der mächtigen sophistisch-skeptischen Strömung der Zeit, und der Theätetos ist daher eines der wichtigsten Stücke in dem großen Kampfe Platons gegen die Sophistik. Nun hat allerdings Platon die Fragen, wie Erkenntniß und wie Irrtum möglich sei, im Theätetos nicht beantwortet. Wol aber hat er durch Wegräumung des sophistischen Gestrüppes den Boden für die Beantwortung frei-

gemacht und für diese auch schon einige Andeutungen gegeben. Die positiven Ergänzungen zu der im Theätetos geleisteten kritischen Arbeit sind in Betreff der falschen Vorstellung im Sophisten, in Betreff der Erkenntniß in den Büchern vom Staate enthalten und werden uns an ihren Orten zu beschäftigen haben.

Platon hat sich mit Protagoras zweimal eingehend beschäftigt. Im Gespräche das den Namen des Sophisten trägt, werden die ethischen, im Theätetos die erkenntnißtheoretischen Lehren desselben untersucht, und beide werden mit gleicher Entschiedenheit abgelehnt. Hiemit könnte für den unbefangenen Betrachter die Frage, wie Platon sich zu Protagoras verhalten habe, als erledigt gelten. Allein in neuester Zeit ist hierüber eine merkwürdige Meinung vorgebracht worden, welche es nötig macht bei dieser Frage noch ein wenig zu verweilen. Th. Gomperz stellt in seinem berühmten Buche „Griechische Denker“ (I S. 367—369) die Behauptung auf, daß zwischen der Schilderung des Sophisten im Protagoras und im Theätetos eine jedem Auge erkennbare Kluft „gähne“; im Protagoras habe Platon ein in den Grundzügen sicherlich getreues, im Theätetos dagegen ein „Afterbild“ des Sophisten entworfen, das mit jenem keinen einzigen Zug gemein habe; im Protagoras sei dem Sophisten nicht ein Mangel sondern ein Übermaß an Sicherheit und dogmatischer Emphase eigen, während im Theätetos ihm die Leugnung jedes Unterschiedes zwischen Wahrheit und Irrtum zugeschrieben werde. Den Grund dieser Verschiedenheit meint Gomperz darin zu finden, daß Platon im Theätetos sich nicht mit Protagoras sondern „in Wahrheit“ mit der Erkenntnißtheorie Aristipps auseinander setzen wolle, und den Namen des Protagoras nur als „fictive Hülle“ verwende, weil er dem Sokrates nicht geradezu die Bekämpfung von Lehren in den Mund legen könne, die erst nach deßen Tode an das Licht getreten seien. Vornemlich diese Rücksicht sei es, die ihn im Theätetos „des Protagoras überhaupt gedenken laße“ (!) und ihn veranlaßt habe den Maß-Satz des Sophisten aus dem Generellen ins Individuelle umzudeuten, ohne danach zu fragen wie jener ihn gemeint und verwendet habe.

Dieß das wesentliche der Gomperz'schen Ansicht, welche im Ganzen wie in allen Einzelheiten mit der größten Entschiedenheit abgelehnt werden muß. Was zunächst die Behauptung der verschiedenartigen Behandlung des Sophisten im Protagoras und Theätetos anlangt, so wird durch dieselbe das Verhältniß zwischen beiden Werken geradezu auf den Kopf gestellt. Daß Platon die ethischen und die erkenntnißtheoretischen Lehren des Protagoras mit gleicher Bestimmtheit verwirft, darf wol als unzweifelhaft gelten. Wenn man nun die bei dieser Sachlage ziemlich überflüßige Frage aufwirft, in welchem der beiden Werke der Sophist sich von der vorteilhafteren Seite präsentire, so wird der unbefangene Leser keinen Augenblick schwanken sich für den Theätetos zu entscheiden. Im Protagoras wird der Sophist vom Anfang bis zum Ende mit beißender Ironie behandelt. Es wird uns geschildert, wie der von einem Schwarme demütiger Verehrer umgebene Mann, der mit dem höchsten Selbstbewußtsein in die Verhandlung eintritt, nach und nach immer verlegener wird, wie er durch Einstreuung langatmiger Reden der für ihn sich immer bedenklicher gestaltenden Erörterung der Hauptsache zu entgehen sucht, wie er immer widerwilliger die Fragen des Sokrates beantwortet, bis er zuletzt die Antwort ganz verweigert und den Sokrates auffordert die Sache allein zu beendigen (p. 360 D). Von alledem ist im Theätetos nichts zu finden; das Verhalten des Sophisten ist ein durchaus würdiges, und wenngleich seine Sache schließlich unterliegt, so verteidigt er sie doch nicht durch Ausflüchte sondern durch Gründe, die eine ernsthafte Beachtung und Widerlegung fordern. Besonders charakteristisch sind in dieser Hinsicht die zwei großen Reden, die in beiden Werken dem Sophisten zur Verteidigung seiner Sache in den Mund gelegt werden. Die Rede im Protagoras (c. 11—16), dieses Meisterstück parodistischer Kunst, ist ein in glatteste Form gekleidetes Gewebe von Widersprüchen, in welchem entgegengesetzte Standpunkte in einer fast naiv zu nennenden Weise durch einander gemengt werden: die Tugend ist von Zeus allen Menschen verliehen und sie muß von jedem Einzelnen durch besondere Bemühung erworben werden, dann wieder werden alle staatlich lebenden Menschen von Kindheit an durch Familie, Schule und öffentliches Leben zur

Tugend erzogen, und trotz dieser unausgesetzten Erziehung und der göttlichen Verleihung können sogar die Söhne großer Staatsmänner mißraten weil ihnen die Anlage zur Tugend fehlt, und zuletzt heißt es wieder, daß alle Athener tugendhaft seien im Vergleich zu den staatlos lebenden Wilden, und daß nur Sokrates dieß nicht merke, weil er durch den Verkehr mit lauter tugendhaften Menschen verwöhnt sei. Gegenüber diesem platten Geschwätz muß man die Rede im Theätetos (c. 20) als eine hervorragende Leistung bezeichnen; sie enthält, wie vor kurzem auseinandergesetzt wurde, das scharfsinnigste was für einen unhaltbaren Standpunkt beigebracht werden kann. Alles dieß in Betracht genommen wird man sagen müßen, daß Protagoras im Gespräche seines Namens eine geradezu mitleidswürdige Figur spielt, während er im Theätetos als ein immerhin achtungswürdiger Denker erscheint.[1])

Nicht minder verfehlt ist der zweite Teil der in Rede stehenden Ansicht, nämlich die Behauptung daß die Polemik im Theätet nicht dem Protagoras sondern dem Aristippos gelte, daß Platon sich der Maske des Protagoras nur bediene um auf die Verwandtschaft der Lehren beider Männer hinzudeuten, und daß er nur zu Zwecken dieser „durchsichtigen Mystification" den protagoreischen Maß-Satz aus dem Generellen in das Individuelle „umgedeutet" habe. — Es ist schon dargelegt worden, daß die im Theätet bekämpften Lehren sich im Satze des Protagoras wie in einem Brennpunkte vereinigen, und daraus ergiebt sich daß der Hauptkampf in diesem Werke nur gegen Protagoras und gegen keinen anderen gerichtet sein konnte. Durch jede andere Auffaßung wird gerade das Grundmotiv des Werkes völlig verkannt. Was ferner die angebliche Umdeutung des Maß-Satzes betrifft, so ist die Haltlosigkeit dieser Beschuldigung bereits eingehend nachgewiesen worden. Hier aber ist noch Eines beizufügen. Wenn Protagoras wirklich seinen Satz nicht vom Einzelmenschen sondern von der

---

[1]) Als Curiosum sei vermerkt, daß im schnurgeraden Gegensatz gegen Gomperz W. Lutoslawski (The origin and growth of Plato's Logic S. 381) im Theätet eine von Platon dem Protagoras gegebene Sühne für seine früheren Angriffe zu erkennen glaubt *(an expiation of earlier polemics)*. Die eine Behauptung ist so haltlos wie die andere.

Gattung verstanden wißen wollte, so gab es gar keine Verwandtschaft sondern vielmehr einen directen Gegensatz zwischen seiner und der aristippischen Lehre, denn der aristippische Sensualismus kann sich *nur* auf den Einzelmenschen beziehen. Platon hätte also die „Umdeutung" vorgenommen, nicht um auf eine vorhandene Verwandtschaft hinzuweisen, sondern um eine von ihm erst erfundene Verwandtschaft hinterher scheinbar begründen und dann den Protagoras als „fictive Hülle" für Aristippos gebrauchen zu können. Mit anderen Worten: Platon hätte gegen Protagoras als ein ruchloser Fälscher, und überdieß als ein törichter Fälscher gehandelt, denn es ist nicht abzusehen, wozu er in seinem Kampfe gegen den Sensualismus dieses complicirten Lügengewebes bedurfte.

All diese überkünstelten Combinationen, die überdieß nur durch die schlimmsten Gewalttaten der Auslegung zu Stande gebracht werden, füren weit ab vom Verständniß unseres Werkes. Dieses ist, um es nochmals zu sagen, ein Stück der großen Abrechnung Platons mit der sophistisch-skeptischen Strömung seiner Zeit. Es ist darum in erster Reihe gegen den protagoreischen Maß-Satz gerichtet, welchen Platon mit Recht als den präcisesten wenngleich natürlich nicht erschöpfenden Ausdruck jener Strömung betrachtete; daneben werden die Allbewegungslehre in der entarteten Gestalt die sie durch die Nachfolger des Herakleitos erhalten hatte, ferner die Erkenntnißtheorie des Antisthenes und eine vermutlich dem Aristippos angehörige sensualistische Wahrnemungstheorie in den Kreis der Betrachtung gezogen.

IV. Stellung des Theätetos in der Gesammtheit der platonischen Schriften.

a) Äußere Anhaltspunkte.

In Betreff der Frage die in diesem Abschnitte zu erwägen ist, scheinen die Verhältniße noch günstiger zu liegen als beim Parmenides. Neben den inneren Beziehungen, welchen hier wie überall die oberste Entscheidung zukommt, enthält der Theätetos einige äußere Anhaltspunkte, welche wie es scheint die Stellung

des Werkes nach vorwärts und nach rückwärts ziemlich genau zu bestimmen gestatten.

In der Richtung nach vorwärts kommt folgendes in Betracht. Am Schluße des Werkes richtet Sokrates an Theodoros die Einladung zu einer neuen Zusammenkunft am nächsten Morgen, und dem entsprechend begrüßt Theodoros zu Beginn des „Sophisten" den Sokrates mit den Worten, daß die Gesellschaft „der gestrigen Verabredung gemäß" sich wieder versammelt habe. Damit ist wenigstens die Absicht Platons außer Zweifel gestellt: er hat mit einer Bestimmtheit welche einer Steigerung nicht mehr fähig ist, die beiden Werke als enge zusammengehörig und den Sophisten als die unmittelbare Fortsetzung des Theätetos bezeichnet. Gleichwol hat die neuere Kritik geglaubt Platon auch in diesem Punkte eines beßeren belehren zu sollen, und hat die unmittelbare Aufeinanderfolge der beiden Werke auf das lebhafteste bestritten.

Einen Anhaltspunkt in der Richtung nach rückwärts scheint die vielerörterte Stelle unseres Werkes zu bieten (p. 183 E), in welcher Sokrates einer Unterredung gedenkt, die er in sehr jungen Jaren mit dem hochbetagten Parmenides gepflogen und wobei er deßen Geistestiefe kennen gelernt habe. Auch hiezu findet sich im Sophisten eine Parallelstelle. Sokrates bemerkt in der Einleitung dieses Gespräches (Soph. p. 217 C), daß er in jungen Jaren zugegen gewesen sei, als der hochbetagte Parmenides in Frage und Antwort sehr schöne Erörterungen durchgefürt habe. Beide diese Aussprüche scheinen auf das Gespräch Parmenides zurückzudeuten, in welchem der fünfundsechzigjärige Philosoph aus Elea sich mit den Jünglingen Sokrates und Aristoteles unterredet. Daraus würde sich die Reihenfolge: Parmenides, Theätetos, Sophist ergeben. Allein diese noch von Schleiermacher verteidigte Folge ist seither in der deutschen Litteratur, nicht in der auswärtigen, vollständig aufgegeben worden.[1]) Es sind ihr gegenüber zwei Auffaßungen hervorgetreten. Eine ältere, von

[1]) H. Jackson (Journal of Philology XV S. 300 ff.), W. Waddell (The Parm. of Plato S. XXXIII), L. Campbell (Class. Review X S. 135), A. Fouillée (La philos. de Platon I S. 209) stellen den Parmenides dem Theätetos voran, Campbell allerdings mit dem Beisatze daß auch die umgekehrte Folge viel für sich habe, daß aber in jedem Falle die beiden Werke „Schwestergespräche" seien.

E. Zeller schon in den „Platonischen Studien“ (S. 186 ff.) verteidigte und in seinem großen Werke (II, 1 S. 547, 4. Aufl.) unverändert festgehaltene Ansicht, die auch von anderen älteren Forschern vertreten wird, stellt sowol den Theätet wie den Sophisten (mitunter auch den Staatsmann) dem Parmenides voran. Eine neuere Ansicht, welche man jetzt wol als die herrschende bezeichnen kann, stellt den Parmenides zwischen die beiden anderen Werke; ihre Reihenfolge lautet also: Theätet, Parmenides, Sophist.[1]) Beide diese Ansichten müßen sich mit den erwähnten zwei Verweisungsstellen auseinander setzen und sie tun dieß nach der Natur der Sache in verschiedener Weise.

Die ältere Ansicht, welche den Theätet und Sophisten dem Parmenides voranstellt, will entweder die beiden Stellen als Ankündigungen der künftigen Abfaßung des Parmenides betrachtet wißen, oder sie bestreitet überhaupt daß die Stellen sich auf das *Gespräch* Parmenides beziehen und will darin eine Erinnerung an einen wirklichen Vorgang, an eine tatsächliche Begegnung zwischen Parmenides und Sokrates erkennen. Es wird nicht zu leugnen sein, daß beide diese Erklärungen äußerst gezwungen sind. Die Anname einer Vorankündigung muß schon deswegen abgelehnt werden, weil es kaum zuläßig ist Platon ein solches Maß schriftstellerischer Unbeholfenheit, ja man muß wol sagen schriftstellerischer Imbecillität zuzumuten, daß er die Ankündigung eines künftig abzufaßenden Werkes in die Form der Rückverweisung auf ein mehr als ein halbes Jarhundert zurückliegendes Ereigniß gebracht hätte. Was aber den zweiten Erklärungsversuch betrifft, so ist bekanntermaßen die Anname einer wirklichen Begegnung zwischen Parmenides und Sokrates, welche dem Gespräche zu Grunde liegen könnte, schon an sich höchst unwahrscheinlich.[2]) Dazu kommt aber daß Platon selbst, wie S. 203

[1]) Vertreter dieser Ansicht sind H. Siebeck (Zeitschr. f. Philos. Bd. 108 S. 1), O. Immisch (Neue Jarb. f. Philol. Jarg. 1899 S. 625 f.), P. Natorp (Philos. Monatshefte XXX S. 68, Arch. XII S. 2, Plato's Ideenlehre S. 220 f.), ferner W. Lutoslawski (Plato's Logic S. 409). Dagegen verteidigt Th. Gomperz (Griech. Denker II S. 441, 593) die Reihenfolge: Parmenides, Theätetos, Sophist.

[2]) Dieß wird jetzt einleuchtend nachgewiesen von E. Zeller (I, 1 S. 555, 5. Aufl.), welcher in seinen Platonischen Studien die Begegnung als historisch angenommen hatte.

nachgewiesen wurde, alle erdenkliche Vorsicht angewandt hat um die Anname auszuschließen, daß der „Parmenides“ einen historischen Bericht enthalte. Immerhin haben die bisher besprochenen Erklärungsversuche den Vorzug einer gewißen Consequenz für sich, indem sie die beiden Verweisungsstellen als gleichbedeutend auffaßen und nicht unternemen in sie zweierlei Sinn hineinzudeuten, wie es diejenige Meinung zu tun genötigt ist, welche den Parmenides zwischen die beiden anderen Werke einschieben will.

Diese Meinung nämlich muß notgedrungen die Stelle des Theätetos als eine Vorankündigung, die des Sophisten als eine Rückverweisung erklären, und einer ihrer zuversichtlichsten Vertreter, P. Natorp meint sogar, es scheine aus einer „Confrontation“ jener beiden Stellen mit dem Parmenides die Reihenfolge Theätet-Parmenides-Sophist „mit fast mathematischer Sicherheit“ hervorzugehen. Allein um diese mathematische Sicherheit ist es recht übel bestellt. Die Beweisfürung Natorps ist im wesentlichen die folgende. Im Theätetos werde eine Erörterung der eleatischen Stillstandslehre in Aussicht gestellt und dabei „sichtlich auf eine künftige Schrift verwiesen, weil ein so wichtiger Gegenstand nicht hier so nebenbei abgemacht werden könne“. Dem entspreche nun freilich der Dialog Parmenides gar nicht, denn er enthalte keine Auseinandersetzung über Stillstand und Bewegung, wol aber sei dasjenige was der Theätetos zu versprechen schien, im Sophisten „annähernd geleistet“. Demnach könne die Stelle im Theätet unmöglich als Rückweis auf den uns vorliegenden sondern nur als Versprechen eines wesentlich anders gearteten Dialogs Parmenides verstanden werden, wogegen im Sophisten ein deutlicher Rückweis enthalten sei. — Wie nun aus diesen Voraussetzungen, selbst wenn man sie vollständig zugeben will, die Reihenfolge Theätet-Parmenides-Sophist hervorgehen soll, ist schwer zu begreifen, vielmehr muß man aus ihnen gerade das Gegenteil ableiten. Denn wenn das im Theätetos geleistete Versprechen im Parmenides „gar nicht“, wol aber im Sophisten eingelöst wird, so folgt daraus nur Eines: nämlich die enge Zusammengehörigkeit des Sophisten mit dem Theätet, wogegen wir auch nicht den Schatten eines Grundes hätten den Parmenides

mit dem im Theätet geleisteten Versprechen in Verbindung zu bringen. Daß aber damit der Einschiebung des Parmenides zwischen die beiden anderen Werke aller Boden entzogen ist, liegt auf der Hand.

So wird denn wol die natürliche Auffaßung in ihrem Rechte bleiben, welche in den beiden Stellen nicht einen Gegensatz sondern die übereinstimmende Hinweisung auf eine vor Zeiten zwischen Parmenides und Sokrates gefürte Unterredung, mit anderen Worten auf das Gespräch Parmenides erkennt. Der Verweis auf eine weit zurückliegende Vergangenheit ist in beiden Stellen derselbe, in beiden findet sich die charakteristische Hervorhebung des Altersunterschiedes zwischen Parmenides und Sokrates, in beiden das dem Parmenides gespendete hohe Lob. Platon müßte also, wie Bonitz bei einem ähnlichen Anlaß sich ausdrückt, geradezu darauf ausgehen den Leser irrezufüren, wenn trotz dieser Gleichmäßigkeit die eine Stelle auf ein künftiges, die andere auf ein vorhergehendes Gespräch zu beziehen wäre. Allerdings besteht zwischen beiden Stellen neben der Übereinstimmung in der Hauptsache auch eine sehr klare und sehr bedeutsame Verschiedenheit, gerade diese aber ist für die hier vertretene Auffaßung beweisend. Doch kann darüber erst gesprochen werden, nachdem die inneren Beziehungen des Theätetos zu anderen Werken Platons geprüft worden sind.

b) Inhaltliche Beziehungen.

1) Theätetos und Kratylos.

Innere Beziehungen zum Theätetos werden wir zunächst in denjenigen Werken zu suchen haben, in welchen Platon sich mit protagoreischen und verwandten Lehren beschäftigt. Solche sind der Protagoras, Euthydemos und Kratylos. Von diesen drei Werken kommt das erstgenannte hier deshalb nicht in Betracht, weil es sich strenge auf die ethischen Lehren des Protagoras beschränkt und demnach mit den erkenntnißtheoretischen Erörterungen im Theätetos keine Berürungspunkte bietet. Um so zalreicher sind solche in den beiden anderen Werken, vor allem im Kratylos vorhanden, und man kann auch hier wie in Betreff der

ethischen Lehren beobachten, wie dieselben Probleme durch eine Reihe platonischer Schriften hindurchgehen und immer tiefer und vielseitiger erfaßt werden.

Im Mittelpunkte des Theätetos steht die Erörterung des protagoreischen Maß-Satzes. Auf eben diesen Satz hatte Sokrates im Kratylos (c. 4 u. 5) die von Hermogenes vertretene Behauptung zurückgefürt, daß es jedem Menschen freistehe die Dinge zu nennen wie er wolle, und daß jede dieser Benennungen richtig sei. Ebenso hatte er im Euthydemos (c. 14 u. 15) bemerkt, daß der Satz: es gebe keinen Widerspruch und keinen Irrtum, der in der Tat nur eine andere Faßung des Maß-Satzes ist, von den Anhängern des Protagoras eifrig angewendet wurde *(σφόδρα ἐχρῶντο)*. In diesen beiden Werken nun hatte er gegen die protagoreische Lehre nur das Eine Argument vorgebracht, daß ihr zufolge alle Menschen gleich vernünftig seien und daß daher niemand Veranlaßung habe den Unterricht der Sophisten aufzusuchen. Dieses Argument kehrt auch im Theätetos wieder, aber Sokrates glaubt sich damit nicht begnügen zu dürfen, sondern er sucht dem Maß-Satze eine Gestalt zu geben, in welcher er auch gegenüber diesem Argumente noch bestehen kann, und erst nachdem er den Satz auch in dieser Gestalt widerlegt hat, hält er seine Aufgabe für erledigt. Der Fortschritt vom Euthydemos und Kratylos zum Theätetos liegt hier klar zu Tage.

Mit dem Maß-Satze in engster Verbindung steht der Satz, daß es keine falsche Vorstellung und Aussage, oder keine Vorstellung und Aussage des Nichtseienden gebe. Auch diese Frage wird schon im Euthydemos gestreift (p. 284 A—C, 286 D); im Kratylos (p. 385 B, 429) vertritt Sokrates den Standpunkt, daß es möglich sei von den Dingen falsches auszusagen, lehnt es jedoch ab der Frage näher zu treten (p. 429 D). Im Theätetos endlich macht er das Wesen und die Entstehung der falschen Vorstellung zum Gegenstande eingehender Untersuchung, die zunächst kein befriedigendes Ergebniß liefert, die aber im Sophisten ihre Fortsetzung und Erledigung findet. Das Verhältniß ist demnach hier dasselbe wie hinsichtlich des Maß-Satzes.

Neben der protagoreischen ist die heraklitische Lehre ein Hauptgegenstand der Erörterung im Theätetos. Aber auch der

Kratylos ist fast seinem ganzen Inhalte nach von der Gegnerschaft gegen Heraklit durchzogen. Die Mehrzal der von Sokrates in diesem Werke vorgebrachten Etymologien enthält einen teils leicht verhüllten teils offen ausgesprochenen Spott gegen die Lehre von der Allbewegung, und ein energischer Protest gegen diese Lehre bildet den Schluß des Werkes. Besonders bezeichnend ist dabei die Bemerkung, daß nach dieser Lehre auch die Erkenntniß selbst sich unausgesetzt verwandeln und demnach zur Nichterkenntniß werden müßte, so daß es weder erkennbare Objecte noch Erkenntniß gäbe (p. 440 AB). Genau denselben Gedanken jedoch mit umfaßenderer Begründung fürt Sokrates im Theätetos aus (p. 182 f.).

Aber auch das specielle Problem des Kratylos, die Frage nach der Function der Wörter kehrt im Theätetos wieder. Im ersten Abschnitte des Kratylos (p. 421 E f.) setzt Sokrates auseinander, daß alle Worterklärung auf die Wurzelwörter als die Elemente der übrigen zurückgehen müße, und daß derjenige ein gedankenloser Schwätzer sei, der die abgeleiteten Wörter erklären wolle ohne sich um die Wurzelwörter zu bekümmern. Denselben Gedanken fürt Sokrates im Theätetos aus (c. 39 ff.), doch stellt er ihn hier auf eine breitere Grundlage, indem er nicht nur das Verhältniß der Wörter zu ihren Silben und Buchstaben sondern überhaupt der zusammengesetzten Dinge zu ihren Bestandteilen in Betracht zieht, und in überraschend gleichförmiger Wendung fügt er hinzu, daß man von demjenigen, der nur die zusammengesetzten Dinge für erkennbar, die Urdinge aber für unerkennbar halte, annemen müße daß er mit oder ohne Wißen einen Scherz treibe (p. 206 B). Aber die Übereinstimmung reicht noch weiter. Der von Platon nicht genannte Urheber der eben erwähnten Theorie bestimmt dieselbe genauer dahin, daß die Dinge überhaupt nicht anders erklärt und verstanden werden können als durch ihre Namen: in der Verflechtung von Namen bestehe das Wesen aller Erklärung (*ὀνομάτων συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν* p. 202 B). Genau dieß ist die Theorie, welche von Kratylos im Gespräche dieses Namens (p. 435 E f.) vertreten wird: die Kraft der Wörter, sagt er, bestehe darin, daß wer die Namen der Dinge kenne, auch die Dinge selbst kenne, und daß es über-

haupt keinen anderen Weg gebe die Dinge kennen zu lernen als durch ihre Namen.

Das eben gesagte leitet endlich zu der Bemerkung über, welche für das Verhältniß der beiden Werke die wichtigste ist: das Problem des Theätetos ist in dem des Kratylos wie in der Knospe eingeschloßen. Das Grundmotiv für die Erörterungen im Kratylos ist die Frage nach der Bedeutung der Sprache für die geistige Betätigung des Menschen. Sokrates war im Laufe der Untersuchung zu den Sätzen gelangt: daß das Wort ein Werkzeug für die gegenseitige Belehrung und für die Unterscheidung der Dinge sei, daß es daher die Bestimmung des Wortes sei das Wesen der Dinge in Buchstaben und Silben nachzuahmen, daß aber das Wort gleich jeder Nachahmung das Wesen des Originals nur unvollständig wiedergeben könne. Diese Unvollkommenheit der Sprache fürt ihn zu dem Schluße, daß es für die Erlangung der Erkenntniß, soferne eine solche überhaupt möglich sein soll, noch einen anderen Weg als den der Sprache geben muß, einen Weg, der uns ohne Vermittelung des lautlichen Abbildes direct zu den Dingen hinfürt. Sokrates zieht diese Summe seiner Ergebniße am Schluße des Werkes (p. 439 B) mit ausdrücklichen Worten: „auf welche Weise man das Seiende zu verstehen und zu erforschen habe, dieß zu erkennen übersteigt vielleicht meine und deine Kraft; wir wollen aber schon zufrieden sein uns darüber geeinigt zu haben, daß man die Dinge nicht aus ihren Namen sondern vielmehr sie selbst durch sich selbst zu ergründen und zu begreifen suchen muß".

Hier ist wie mit klaren Worten das Problem des Theätetos ausgesprochen. Nachdem im Kratylos sich gezeigt hat, daß der Weg durch die Sprache nicht der rechte ist um das Wesen und die Wahrheit der Dinge zu erfaßen, muß ein anderer Weg und zwar ein solcher gesucht werden, auf dem die Seele sich unmittelbar zu den Dingen in Beziehung setzt. Diesen Weg zu finden ist die Aufgabe, die Platon im Theätet zu lösen sucht.

2) Theätetos und Parmenides.

Den letzten Ausfürungen zufolge ist der Kratylos als ein Vorläufer des Theätetos und als ein diesem sehr nahestehendes

An das eben gesagte knüpft sich die Frage, wie die beiden Schwestergespräche ihrem Inhalte nach sich zu einander verhalten. Im Kratylos sind, wie eben bemerkt wurde, der weiteren Untersuchung zwei Probleme gestellt: die Frage ob wir berechtigt sind beharrende Wesenheiten anzunemen, und die Frage auf welchem Wege wir zur Erkenntniß gelangen. Beide Probleme stehen nach der Auffaßung Platons im engsten Zusammenhange, die erste Frage ist die Vorfrage der zweiten, denn nur wenn es beharrende Wesenheiten giebt, kann es Erkenntniß geben. Dieß ist schon im Kratylos (p. 439 D) und noch bestimmter im Parmenides ausgesprochen (p. 135 C): wer nicht beharrende Ideen der Dinge annimmt, der wird nichts haben worauf er sein Denken richte, und wird dadurch das Untersuchungsvermögen gänzlich vernichten. Hiemit schon ist festgestellt daß der Parmenides dem Theätetos vorhergeht. Eben dieses Verhältniß der beiden Werke aber bringt es mit sich, daß directe Berürungen zwischen ihnen nur in geringem Maße vorkommen können. Der Theätetos setzt nicht eine Untersuchung fort, die im Parmenides begonnen wurde, sondern er fürt eine selbständige Untersuchung, für die im Parmenides der Boden bereitet wurde. Dagegen findet die Zusammengehörigkeit beider Probleme ihren klaren Ausdruck in den erkenntnißtheoretischen Erörterungen der Bücher vom Staate (V c. 20—22, VI c. 18—21, VII c. 1—14). Platon kommt dort zu dem Ergebniß, daß es zwei Reiche von Dingen giebt, welchen zwei menschliche Geistesvermögen entsprechen. Das eine Reich ist die Gattung des Denkbaren *(νοητὸν γένος)* oder das Ideenreich, in welchem das Gute herrscht und ihm das wahre *Sein* mitteilt, das andere ist die Gattung des Sichtbaren *(ὁρατὸν γένος)* oder das Reich der Erscheinungen, in welchem die Sonne herrscht und ihm das *Werden* mitteilt; dem Ideenreich entspricht das Vermögen der unfehlbaren Erkenntniß, dem Erscheinungsreich das Vermögen der schwankenden Vorstellung. Diese Sätze enthalten die Vollendung deßen, was Platon im Parmenides und Theätetos begonnen hatte, sie stehen aber zu jenem Gespräche in fast noch engerer Beziehung als zu diesem. Denn was im Parmenides zweifelnd und zögernd ausgesprochen war: die Anname eines Ideenreiches, welches allein das Object echter Denktätigkeit sein könne, das ist

hier zu voller Bestimmtheit erhoben. Dagegen kann man nicht eigentlich sagen, daß die im Theätetos aufgestellte Frage nach dem Wege zur Erkenntniß in den Büchern vom Staate beantwortet sei. Platon betont zwar auch hier nachdrücklich, daß die Erkenntniß unabhängig von aller Wahrnemung (*ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων* p. 532 A, 511 B) nur durch begriffliche Erörterung das Wesen der Dinge erfaßen müße, er nimmt also eines der wesentlichsten Ergebniße des Theätetos unverändert herüber. Allein obgleich er den Wesensunterschied zwischen Erkenntniß und Vorstellung in den Büchern vom Staate besonders scharf hervorhebt, giebt er doch keinen genetischen Unterschied zwischen ihnen an, sondern er scheidet sie nur dadurch daß er jeder von ihnen ein besonderes Gebiet von Dingen als Object der Betätigung zuweist.

Durch die Gesammtheit dieser Beziehungen ist die Stellung des Theätetos klar umschrieben. Das Werk gehört noch ganz und gar in die Gruppe der Schriften, in welchen Platon diejenigen Geistesrichtungen bekämpfte, die ihm entweder, wie die Sophistik, das gesunde Denken zu zersetzen oder, wie die eleatische Lehre, es durch einseitige Übertreibung eines richtigen Grundgedankens in eine falsche Bahn zu drängen schienen, das Werk ist also ein kritisch-propädeutisches. Allein Platon steht hier schon an der Wende seiner Tätigkeit. Der Kratylos war vollständig der Kritik gewidmet. Im Parmenides und Theätetos sind schon die Grundlinien für den künftigen Aufbau gezeichnet. Im nächstfolgenden Werke, dem Sophisten findet zwar das „kritische Geschäft“ noch seine Fortsetzung, aber Platon verbindet damit schon eine umfaßende positive Arbeit, indem er die Verhältniße von welchen das Ideenreich beherrscht wird, in eingehende Betrachtung zieht. Der „Staatsmann“ endlich, der mit dieser Reihe nur noch äußerlich zusammenhängt, ist ganz von positiver Arbeit erfüllt. Bevor aber auf das nächstfolgende Werk eingegangen wird, ist eine Bemerkung einzuschalten, welche noch zur Hälfte der Besprechung des Theätetos, zur Hälfte schon der des Sophisten angehört.

Es ist wiederholt des Umstandes gedacht worden, daß Platon sowol im Theätetos wie im Sophisten durch zwei in der Hauptsache völlig übereinstimmende Äußerungen auf das Gespräch

Parmenides verweist. Neben dieser Übereinstimmung aber zeigen die beiden Äußerungen auch eine sehr bedeutungsvolle Abweichung, die unbegreiflicher Weise bisher völlig unbeachtet geblieben ist. Im Theätetos sagt Sokrates, er habe in sehr jungen Jaren mit Parmenides einen *Meinungsaustausch* gehabt *(συμπροσέμιξα τῷ ἀνδρί)*, im Sophisten dagegen lautet sein Bericht: er sei *zugegen gewesen (παρεγενόμην)*, als Parmenides sehr schöne Erörterungen im Frageverfaren durchgefürt habe. Der Unterschied liegt auf der Hand: in der ersten Äußerung bezeichnet sich Sokrates als mitwirkenden Teilnemer, in der zweiten als bloßen Zuhörer der von Parmenides gepflogenen Erörterungen. Vergleicht man hiemit den Plan des „Parmenides", in deßen erstem Teile Sokrates der eifrige und alleinige Mitsprecher des Eleaten ist, während er im zweiten Teile die zwischen Parmenides und dem Knaben Aristoteles gepflogenen Erörterungen schweigend anhört, so ist klar daß durch die verschiedene Faßung der beiden Äußerungen angedeutet werden soll, daß der Theätetos sich an den ersten, der Sophist an den zweiten Teil des Parmenides anschließt. Und hiemit schwindet der letzte Zweifel über die enge Zusammengehörigkeit wie über die Aufeinanderfolge der drei Werke. Im Theätetos setzt Platon auseinander, daß wir weder mit der ewig wechselnden Warnemung noch mit der unsicheren Vorstellung die beharrenden Wesenheiten erfaßen können, deren Sein er im *ersten* Teile des Parmenides untersucht und als die unerläßliche Voraussetzung aller Denktätigkeit erklärt hatte. Im Sophisten hingegen giebt er uns die Fortsetzung und Vollendung der im *zweiten* Teile des Parmenides begonnenen Polemik gegen die Einseitigkeit der eleatischen Lehre, indem er zeigt auf welche Weise die Einheit mit der Vielheit und das Sein mit dem Nichtsein zu verbinden sei. Dieß wird nun im einzelnen die folgende Untersuchung zu erweisen haben.

Der Sophist.

Inhaltsübersicht.

Die Einleitung.

(c. 1 u. 2.)

Der Sophist kündigt sich als unmittelbare Fortsetzung des Theätetos an. Der gestrigen Verabredung gemäß, so beginnt Theodoros, haben wir uns wieder eingefunden und bringen einen Gast aus Elea mit uns, einen Angehörigen des von Parmenides und Zenon gegründeten philosophischen Kreises. Sokrates meint scherzend, der Gast sei vielleicht einer der Götter, die manchmal unerkannt unter Menschen wandeln, vielleicht wol gar ein Gott der Widerlegung *(θεὸς ἐλεγκτικός)*. Der Gast sei kein Gott, erwidert Theodoros, wol aber ein göttlicher Mann, denn für göttliche Männer seien die Philosophen zu achten. Sokrates stimmt zu und meint, die wahren Philosophen würden deshalb auch gleich den Göttern von den unwißenden Menschen vielfach verkannt; von Einigen zwar würden sie aufs höchste geschätzt, von Anderen aber bald für Politiker, bald für Sophisten, bald auch für völlig verrückt gehalten. Er wünscht deshalb vom Gaste zu erfaren, wie man zu Elea über den Sophisten, Politiker und Philosophen denke, ob dieß nur drei Namen für Eine Sache seien oder ob man damit zwei oder drei verschiedene Menschengattungen bezeichne. Der Gast erwidert, es würden mit den drei Namen drei Menschengattungen bezeichnet, deren Wesen aber schwer zu bestimmen sei; er erklärt sich jedoch auf die Bitte des Sokrates bereit die Begriffsbestimmung zu unternemen. Sokrates fragt ihn, ob er seine Ausfürungen in fortlaufender Rede oder lieber im Frageverfaren vorbringen wolle, in welch letzterem Sokrates in seinen jungen

Jaren den greisen Parmenides sehr schöne Erörterungen habe durchfüren hören. Der Gast entscheidet sich für das Frageverfaren und wält zum Mitsprecher den Jüngling Theätetos, Sokrates und die übrigen sind von da an nur Zuhörer.

Das Hauptgespräch.

A) Mehrfache Definition des Sophisten auf dem Wege des dichotomischen Verfarens. (c. 3—18.)

I. Veranschaulichung dieses Verfarens am Begriffe des Angelfischers. (c. 3—7.)

Unsere Untersuchung, beginnt der Gast, soll sich zunächst mit dem Wesen des Sophisten beschäftigen. Da aber diese Gattung Menschen nicht leicht zu faßen ist, wollen wir uns vorerst an einem leichteren Beispiele versuchen und das an diesem erprobte Verfaren dann auf den Sophisten anwenden. Als Gegenstand dieser Vorübung wält der Gast den Begriff des Angelfischers, den er durch fortgesetztes Zweiteilungsverfaren in folgender Weise entwickelt.

Der Angelfischer betreibt eine Kunst, deren Wesen zu bestimmen ist. Alle Künste sondern sich in zwei Gattungen: sie wollen entweder etwas noch nicht vorhandenes hervorbringen oder etwas schon vorhandenes sich aneignen; es ist klar daß die Angelfischerei zur zweiten Gattung gehört. Diese sondert sich wieder in zwei Arten, denn die Aneignung geschieht entweder durch Vertrag wie Schenkung, Miete, Kauf, oder durch einseitige Bemächtigung. Die letztere geschieht entweder durch offenen Kampf oder durch heimliche Nachstellung. Die Nachstellung richtet sich entweder gegen lebloses, oder gegen lebendes d. h. gegen Tiere. Die Nachstellung gegen Tiere oder die Jagd geht entweder gegen Tiere des festen Landes, oder gegen solche die in flüßigen Elementen wohnen. Diese zweite Art der Jagd geht entweder auf Tiere der Luft oder auf Waßertiere, sie ist entweder Vogeljagd oder Fischerei. Die Fischerei fängt den Fisch entweder ohne ihn zu verletzen, indem sie ihn in Netze oder Reusen einschließt, oder sie bringt ihm durch Anwendung haken-

förmiger Werkzeuge Verletzungen bei. Die letztere Art der Fischerei wird entweder Nachts bei Feuerschein oder des Tages betrieben. Die letztere schleudert entweder von oben her einen Dreizack auf den Fisch, oder sie fürt von unten her einen Haken in den Mund des Fisches ein; jene ist die Dreizacksfischerei, diese die Angelfischerei, deren Erklärung *(λόγος)* hiemit gefunden ist.

II. Die fünf ersten Definitionen des Sophisten. (c. 8—18.)

1) Der Sophist als Menschenjäger (c. 8 u. 9). Auf demselben Wege, so fürt der Gast fort, wollen wir nun die Definition des Sophisten suchen. Auch der Sophist betreibt eine Kunst und zwar eine solche die der Kunst des Angelfischers verwandt ist, denn er ist gleich diesem ein Jäger, nur jagt er nicht Tiere sondern reiche junge Leute. Wir haben vorhin zwei Arten der Jagd unterschieden, die Jagd auf Landtiere und die Jagd auf Tiere der flüßigen Elemente; die erstere Art, die wir vorhin beiseite ließen, müßen wir nun weiter einteilen. Die Jagd auf Landtiere geht entweder auf wilde oder auf zame Tiere d. h. auf Menschen, denn andere zame Tiere werden nicht gejagt. Die Menschenjagd ist entweder gewaltsame Bemächtigung wie Krieg und Menschenraub, oder Bemächtigung durch Überredung. Die letztere wird entweder öffentlich vor Gericht und in der Volksversammlung, oder im Privatverkehr geübt. Die private Überredungskunst ist entweder eine solche die den Verfolgten noch Geschenke giebt, wie es die Liebenden tun, oder umgekehrt eine solche die von ihnen etwas erwerben will. Die letztere hat wieder zwei Arten. Die eine ist die Kunst der Schmeichelei welche als Entgelt für ihre Leistungen nur Speise und Trank begehrt, die andere dagegen rühmt sich an als tugendfördernden Umgang und verkauft ihre Leistungen nur für Geld; eben diese ist die Kunst des Sophisten.

2) Der Sophist als reisender Tugendhändler (c. 10—11 Mitte). Das Wesen des Sophisten ist aber so vielgestaltig daß wir es noch von anderer Seite her bestimmen können. Wir haben vorhin zwei Arten der Aneignungskunst unterschieden: vertragsmäßigen Erwerb und einseitige Bemächtigung. Der vertragsmäßige Erwerb geschieht entweder unentgeltlich durch Schenkung, oder entgelt-

lich durch Handelsgeschäfte. Der Handel ist entweder solcher mit selbstverfertigter Ware, oder Zwischenhandel mit fremder Arbeit. Der letztere ist entweder Kramhandel innerhalb derselben Stadt, oder kaufmännischer Handel von einer Stadt zur anderen. Der letztere verschleißt entweder Leibesbedarf oder Seelenbedarf. Der Seelenbedarf dient entweder nur zur Erlustigung wie Tonkunst, Malerei, Gaukelei, oder er dient zu ernsthafter Beschäftigung. Werden Dinge der ersteren Art im Umherziehen von Ort zu Ort verhandelt, so kann man dieß als Schaustellung (*ἐπιδεικτική* p. 224 B) bezeichnen, den Handel mit Dingen der zweiten Art dagegen muß man einen Kenntnißhandel nennen (*μαθηματοπωλική*). Verschleißt der Kenntnißhändler Künste die unmittelbar einem praktischen Berufe dienen, so kann man ihn einen Fertigkeitshändler (*τεχνοπωλικός*) nennen; macht er hingegen Tugend zu seiner Handelsware, so ist er wiederum der von uns gesuchte Sophist.

3) Der Sophist als seßhafter Tugendhändler (c. 11 Schluß). Ebenso werden wir denjenigen einen Sophisten nennen, welcher Kenntniße der letzteren Art nicht im Umherreisen sondern als Ortsansäßiger zum Zwecke des Lebensunterhaltes verhandelt, gleichviel ob er die verhandelten Kenntniße von Anderen eingehandelt oder selbst zurechtgemacht hat.[1])

4) Der Sophist als Disputirkünstler (c. 12). Eine weitere Definition ergiebt sich, wenn wir die Kunst des Kampfes, die wir vorhin als einen Teil der Aneignungskunst bezeichneten, weiter einteilen. Der Kampf ist entweder bloß Wettstreit, oder gegenseitiger Angriffskampf (*μαχητική*), der letztere ist entweder Leibeskampf oder Wortkampf. Der Wortkampf ist entweder Rechtsstreit, der öffentlich in langen Reden und Gegenreden gefürt wird, oder Wortwechsel, der sich zwischen Einzelnen in Frage und Antwort vollzieht. Der letztere ist entweder das kunstlose Gespräch

---

[1]) Diese Definition kann, wie Platon schon hier andeutet, nochmals gespalten werden, wenn man den Handel mit selbstverfertigter Tugend vom Handel mit eingetauschter Tugend unterscheidet. Diese weitere Spaltung vollzieht Platon in c. 19 und gelangt dadurch zu sechs Definitionen des Sophisten, während er hier deren nur fünf zält. Mit Einrechnung der Schlußdefinition erhöhen sich diese Zalen auf sechs, beziehungsweise sieben.

des gewöhnlichen Lebens, das keinen besonderen Namen fürt, oder er ist kunstmäßige Disputation über Recht und Unrecht und andere Dinge. Die letztere ist entweder geldverschwendend oder gelderwerbend. Geldverschwendend ist diejenige die aus bloßer Streitsucht gefürt wird, wobei die eigenen Angelegenheiten vernachläßigt und die Hörer belästigt werden; sie ist lediglich ein Geschwätz zu nennen. Dagegen ist die zum Zwecke des Gelderwerbes betriebene Disputirkunst wieder die Kunst des Sophisten.

5) Der Sophist als Dialektiker (c. 13—18). Manche hauswirtschaftliche Verrichtungen, wie das Durchsieben, Worfeln, Krempeln haben das gemeinsame, daß sie alle eine Art Ausscheidung bezwecken, daher man sie unter dem Namen der Ausscheidungskunst *(διακριτική)* zusammenfaßen kann. Diese gliedert sich in zwei Arten, die eine scheidet gleiches von gleichem, die andere scheidet beßeres von schlechterem und wirft das schlechtere weg; diese Art der Ausscheidung wird Reinigung genannt. Die Reinigung bezieht sich entweder auf lebloses oder auf lebendes, die des lebenden entweder auf den Leib oder auf die Seele. Die leibliche Reinigung ist entweder eine innerliche oder eine äußerliche, jene wird bewirkt durch die Turnkunst und Heilkunst, diese durch die Badekunst, welche wir, so geringfügig sie scheinen mag, nicht übergehen dürfen, weil dem erklärenden Verfaren (*τῇ τῶν λόγων μεθόδῳ* p. 227 A) nichts hoch oder gering gelten darf. Die Reinigung der Seele ist gleichfalls eine zweifache, je nach Art des Übels von dem die Seele befreit werden soll. Die Übel der Seele sind nämlich ebenso wie die des Leibes von doppelter Art, sie sind entweder Krankheit oder Häßlichkeit. Die Krankheit ist allemal eine Art von Aufrur *(στάσις)* d. h. eine Entzweiung deßen was von Natur mit einander verwandt ist. So liegen in der Seele niedriger Menschen die Erwägung mit den Begierden, die Gesinnung mit der Lust, die Vernunft mit der Unlust im Streit, obgleich alles dieß mit einander verwandt ist. Diese krankhaften Zustände der Seele, die sich als Feigheit, Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit äußern, nennen wir Bosheit *(πονηρία)*. Die Häßlichkeit der Seele dagegen ist ihre Unverständigkeit *(ἄγνοια)*. Sowie nun der Leib von seiner Krankheit durch die Heilkunst, von seiner Häßlichkeit durch die Turnkunst gereinigt wird, so giebt es auch

für die Seele zwei Reinigungskünste, nämlich für ihre Bosheit die Bestrafung, für ihre Unverständigkeit die Belehrung. Auch diese aber ist eine zweifache, da es zwei Arten der Unverständigkeit giebt. Die eine besteht darin, daß man sich einbildet zu wißen was man nicht weiß, sie wird Torheit *(ἀμαθία)* genannt, und die ihr entsprechende Art der Belehrung ist die Erziehung *(παιδεία)*; alle andere Art der Belehrung hingegen ist nur Fachunterricht *(δεμιουργικὴ διδασκαλία)*. Auch die Erziehung hat zwei Arten. Die eine ist die althergebrachte väterliche Weise der strengen oder sanften Zurechtweisung *(νουθετητική)*. Die andere aber geht von der Ansicht aus daß alle Torheit eine unfreiwillige ist, indem man nur aus Irrtum glaubt zu wißen was man nicht weiß, sie meint daher daß die Zurechtweisung nicht viel helfen wird, und daß es vielmehr darauf ankommt dem Unwißenden seine Unwißenheit zum Bewußtsein zu bringen. Sie bemüht sich daher ihm durch fortgesetzte Fragen und durch Nebeneinanderstellung seiner Antworten zu zeigen daß seine Behauptungen sich widersprechen, und ihn dadurch von seinem Dünkel zu befreien. Diese Reinigung durch Widerlegung *(ἔλεγχος)* ist die vorzüglichste von allen; erst wenn sie vorhergegangen ist, wird die Seele von den ihr beigebrachten Kenntnißen Nutzen ziehen können.

Sollen wir nun, fragt der Gast, auch diejenigen welche diese edle Reinigungskunst ausüben, Sophisten nennen? und erweisen wir diesen damit nicht zu viel Ehre? Denn obgleich die Beschreibung ihnen einigermaßen zu gleichen scheint, so gleicht doch auch der Wolf dem Hunde, das böseste Tier dem gutartigsten, und in der Aufstellung von Ähnlichkeiten muß man behutsam sein. Dennoch wollen wir auch diese Definition gelten laßen und demnach sagen, daß die auf Widerlegung nichtiger Scheinweisheit gerichtete Überfürungskunst nichts anderes ist als die echtbürtige *(γενναία)* Sophistik.

B) Aufsuchung des Hauptgesichtspunktes für die Definition des Sophisten. (c. 19—47.)

I. Die Sophistik ist eine Kunst Nichtseiendes für seiend auszugeben. (c. 19—24.)

Bevor wir unsere Untersuchung fortsetzen, sagt der Gast, wollen wir die bisher gewonnenen Ergebniße überschauen. Er wiederholt nun die bisher aufgestellten Definitionen des Sophisten, deren jetzt durch Zweiteilung der dritten Definition (s. S. 283 Anm.) aus fünfen sechs geworden sind, und meint, all diese Vorstellungen von der Sophistik könnten noch nicht die rechten sein; denn wenn eine Kunst, die so vielerlei Fertigkeiten in sich schließe, nur Einen Namen füre, so sei eben dasjenige noch zu suchen worauf alle diese Fertigkeiten hinauslaufen.

Zu diesem Ende geht der Gast von der vierten (nach der neuen Zälung fünften) der vorhin gefundenen Definitionen aus, weil diese wie er sagt ein für den Sophisten besonders bezeichnendes Merkmal enthielt. Durch diese Definition sei der Sophist bezeichnet worden als Meister der Disputirkunst, und zwar besitze er diese Kunst nicht nur für seine Person, sondern er wiße sie auch Anderen beizubringen, so daß diese über alles offenbare und verborgene, alles göttliche und menschliche zu reden und zu streiten, und sogar in allen einzelnen Fachkünsten den Meistern dieser Künste zu widersprechen vermögen. Nun kann aber der Sophist so wenig wie ein anderer Mensch allwißend sein; mithin kann seine Kunst nur darin bestehen, daß er sich den Schein eines Wißens giebt das er in Wahrheit nicht besitzt. Ein anschauliches Beispiel einer solchen Kunst liefert die Malerei. Auch diese verfertigt Tiere und Pflanzen, Himmel, Erde und Meer, und indem sie diese Nachbildungen von ferne zeigt, täuscht sie unwißende Knaben, als ob sie alles dieß wirklich hervorzubringen vermöchte. Ein gleiches tut der Sophist in Worten, er bringt gesprochene Schattenbilder der Dinge hervor und weiß den Unkundigen seine Scheinweisheit für Wahrheit vorzugaukeln. Freilich werden die getäuschten, wenn sie nachher die Dinge genauer kennen lernen, die Täuschung erkennen, und genötigt sein alle

ihre Vorstellungen umzuwandeln. So hätten wir denn festgestellt daß der Sophist zu den Gauklern und Bildermachern gehört, und müßen nun diese Spur weiter verfolgen.

Wir wollen also zunächst die Kunst der Bildermacherei in zwei Teile teilen. Die einen Bildermacher nämlich ahmen die Dinge in ihren wirklichen Größeverhältnißen und ihrer Farbe nach, die anderen aber, welche große Werke bilden oder malen, geben nicht die wirklichen Verhältniße wieder, weil sonst die oberen Teile infolge der Entfernung zu klein, die unteren infolge der Nähe zu groß erscheinen würden, sondern sie geben ihren Nachbildungen die Verhältniße welche sie für schön halten. Die erste Kunst kann man die ebenbildnerische *(εἰκαστική)*, die zweite die wahnbildnerische (*φανταστική* p. 236 B C) nennen; zu welcher von beiden die Sophistik gehört läßt sich noch nicht bestimmen. Allein nun erhebt sich eine große Schwierigkeit. Wir haben bisher stillschweigend angenommen, daß ein Ding etwas *scheinen* kann ohne zu *sein* was es scheint, und daß man reden kann ohne wahres zu reden, daß also das Falschvorstellen und Falschreden etwas wirkliches ist. Alles dieß aber scheint auf der Voraussetzung zu beruhen, daß auch das Nichtseiende *ist*, und vor dieser hat der große Parmenides auf das dringendste gewarnt. Wir müßen also vorerst diesen Punkt genauer untersuchen.

II. Erörterungen über die Begriffe des Nichtseienden und Seienden. (c. 25—44 Anf.)

a) Schwierigkeiten im Begriffe des Nichtseienden. (c. 25—29.)

Die erste Frage, beginnt der Gast, die sich uns hier aufdrängt, ist die, ob wir das Nichtseiende auch nur aussprechen können, soferne wir nämlich nicht nur mit Worten streiten und spielen sondern ernsthaft reden wollen. Soviel ist zunächst klar, daß das Nichtseiende nicht kann einem Seienden beigelegt werden, also auch nicht demjenigen was wir ein Etwas *(τι)* nennen (d. h. daß der Ausdruck „etwas nichtseiendes“ widersinnig wäre). Denn das Wort „Etwas“ bezeichnet immer ein Seiendes und zwar ein Einzelnes *(ἕν τι)*, das Wort „Etliche“ dagegen eine Mehrheit.

Wenn also derjenige der vom Nichtseienden spricht, nicht einmal Etwas sagt, so sagt er eben nichts, und wir werden von ihm nicht nur behaupten müßen daß er zwar rede aber ein Nichts rede, sondern daß er überhaupt nicht rede (d. h. daß er nur Laute hervorbringe). — Ebenso wenig wie das Nichtseiende dem Seienden kann andererseits das Seiende dem Nichtseienden beigelegt werden. Die Zal aber ist ein Seiendes, und wenn wir sagen „Nichtseiende" so setzen wir eine Mehrheit, wenn wir sagen „Nichtseiendes" so setzen wir eine Einheit, wir wenden also auf das Nichtseiende Zalverhältnße an. Auch von dieser Seite also zeigt sich, daß das An-sich-nichtseiende (*τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό* p. 238 C) vernünftiger Weise weder ausgesprochen noch gedacht noch erklärt werden kann. Das seltsamste aber ist, daß das Nichtseiende sogar den der es bestreiten will, in einen Widerspruch verwickelt, da er doch genötigt ist es auszusprechen, und wir selbst, indem wir sagen „das Nichtseiende ist undenkbar", machen uns eines Widerspruches schuldig. Denn indem wir sagen „das Nichtseiende", legen wir ihm Zal, nämlich Einheit bei, und indem wir sagen „es *ist* undenkbar", legen wir ihm ein Sein bei, welches beides wir soeben als unmöglich erklärt haben.

Wenn wir nun, färt der Gast fort, den Sophisten einen Bildermacher nennen, so wird er uns vermutlich fragen, was wir unter einem Bilde verstehen. Theätetos meint, Bilder seien die Rückstralungen der Dinge im Waßer und in Spiegeln, ferner die Werke der Maler, Bildhauer und anderes dergleichen. Er verfällt also in denselben Fehler wie zu Anfang des vorhergehenden Gespräches, wo er, um das Wesen der Erkenntniß befragt, anstatt einer Definition eine Aufzälung verschiedener Erkenntniße gegeben hatte. Er verbeßert sich aber infolge der Mahnung des Gastes und definirt das Bild als das einem wahren Dinge nachgemachte andere Ding (*τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον* p. 240 A), und zwar sei von diesen beiden das ursprüngliche Ding das wahre und wirklich seiende *(ὄντως ὄν)*, das nachgemachte aber nur ein scheinbares, nicht wahres und demnach nicht wirklich seiendes *(οὐκ ὄντως οὐκ ὄν)*. Allein, erwidert der Gast, wenn auch das Bild das was es vorstellt, in Wirklichkeit *nicht ist*, so *ist* es doch wirklich ein Bild, und wir sind daher seltsamer Weise genötigt,

wider unseren Willen zuzugeben daß das Nichtseiende irgendwie *sei*.[1])

Ferner, wenn wir sagen die Sophistik sei eine irreführende Kunst, so wollen wir damit sagen daß sie unserer Seele falsche Vorstellungen beibringt. Falsch vorstellen aber heißt: das dem Seienden entgegengesetzte (*τἀναντία τοῖς οὖσι* p. 240 D) vorstellen, also entweder vorstellen daß das Nichtseiende ist, oder daß das Seiende nicht ist. Ein solches Vorstellen aber, wird der Sophist sagen, sei nach unseren früheren Ausführungen unmöglich, denn wenn das Nichtseiende nicht einmal gedacht oder ausgesprochen werden kann, so kann noch viel weniger das Seiende als nichtseiend oder das Nichtseiende als seiend vorgestellt werden. Die Begriffe des Nichtseienden und der falschen Vorstellung heben sich mithin gegenseitig auf.

Da nun all diese Schwierigkeiten nur daraus entstehen, daß wir im Sinne des Parmenides das Nichtsein als die völlige Aufhebung alles Seins auffaßten, so bleibt uns um ihnen zu entgehen nichts übrig als den Satz des Vaters Parmenides zu bekämpfen, und zu behaupten daß in gewißem Sinne das Nichtseiende sei und das Seiende nicht sei. — Der Gast fügt die Bitte bei, Theätetos möge ihm wegen dieses Angriffes auf den Vater Parmenides nicht eines unkindlichen Verhaltens zeihen.

b) Schwierigkeiten im Begriffe des Seienden.
(c. 30—36.)

1) Mehrheit und Einheit des Seins.
(c. 30—32.)

Parmenides, färt der Gast fort, und auch die Anderen welche das Seiende nach Zal und Beschaffenheit (*πόσα καὶ ποιά ἐστιν* p. 242 C) zu bestimmen versuchten, haben uns als ob wir Kinder wären, alle nur eine Art von Märchen erzält. Der Eine sagt, das Sein sei ein dreifaches, bisweilen verfeindet, bisweilen befreundet unter sich, wobei es dann Vermählungen, Zeugungen und Auferziehung der Abstämmlinge giebt; ein Anderer setzt das Sein als zwei-

[1]) Die textlichen Schwierigkeiten dieser Stelle sind von Bonitz (Plat. Stud. S. 160) übersichtlich zusammengestellt. Doch ist, wie auch Bonitz bemerkt, trotz des unsicheren Textes der Gedanke Platons klar.

fach; die Eleaten sagen, das All sei Eins; einige ionische und sikelische Weise meinen wieder, das Seiende sei Vieles und Eines, und zwar nach den Einen in ewiger Sonderung und Mischung begriffen, nach den Anderen in Einem Zeitabschnitte durch Aphrodite zur Einheit verbunden, in dem anderen durch Hader in die Vielheit zerrißen. Ob wir aber all diese Geschichten verstehen, danach haben die Männer nicht gefragt, und so sind wir jetzt in Betreff des Seienden in eben solcher Not wie vorhin in Betreff des Nichtseienden.

Der Gast unterzieht nun zwei dieser Märchen, die Zweiheits- und die Einheitslehre einer Prüfung, und weist nach daß keine von ihnen haltbar ist.

Läßt man nämlich das All *(τὰ πάντα)* aus zwei Elementen, etwa aus dem Warmen und Kalten bestehen, so gestattet diese Anname drei Auffaßungen: man kann entweder jedes der beiden Elemente *(ἄμφω καὶ ἑκάτερον* p. 243 E) oder nur Eines von beiden *(θάτερον)* oder beide zusammengenommen *(τὰ ἄμφω)* als seiend setzen. Im ersten Falle könnte das Sein, da eben jedes der beiden Elemente als seiend gesetzt ist, nicht mit einem von ihnen zusammenfallen, sondern müßte als ein von beiden verschiedenes drittes gesetzt werden, so daß das All nicht Zwei sondern Drei wäre *(καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο)*; im zweiten und dritten Falle dagegen sind auf das klarste *(σαφέστατα)* nicht zwei Seiende sondern nur Eines gesetzt. Die Zweiheitslehre enthält mithin entweder versteckte Dreiheit oder versteckte Einheit.[1])

Diejenigen hingegen welche lehren, es sei nur *Eines*, sprechen zugleich von einem *Seienden*. Legt man ihnen nun die Frage vor, ob das Eins und das Seiende dasselbe sei, so werden sie mit der Antwort in große Verlegenheit kommen, denn es ist doch lächerlich zu sagen, es gebe nur Eines, dieses Eine aber füre zwei Namen. Aber noch mehr! Man kann ihnen nicht einmal zugeben daß es für ihr Seiendes auch nur Einen Namen gebe, sondern dieses kann nur als ein unnennbares gedacht werden. Denn

[1]) Die richtige Auffaßung dieser bestrittenen Stelle vertritt Bonitz, Plat. Stud. S. 164 A. 8. Die nicht überzeugenden Einwendungen, welche Zeller in der 3. Auflage seines Werkes (II, 1 S. 546 A. 1) erhebt, haben in der 4. Auflage (S. 648 A. 1) eine noch weniger glückliche Faßung erhalten.

der Name muß entweder von dem Dinge, das er bezeichnet, verschieden oder mit ihm identisch sein. Ist er von dem Dinge verschieden, so ist er ein Ding für sich, und damit wäre statt der Einheit eine Zweiheit gesetzt. Ist er aber mit dem Ding identisch, so ist dieses eben nichts als ein Name, und daraus würde folgen daß der Name nur Name eines Namens und das Eins nur das Eins eines Namens wäre (*συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον . . . καὶ τὸ ἕν γε ὀνόματος αὖ τὸ ἕν ὄν* p. 244 D).

Eine andere Schwierigkeit der Einheitslehre ergiebt sich aus der Frage, ob das seiende Eins als ein *Ganzes* anzusehen sei. Die Vertreter der Einheitslehre setzen es als ein Ganzes und Parmenides vergleicht es einer vollkommenen Kugel. Allein eine Kugel muß eine Mitte und Umriße (*ἔσχατα*) haben, es müßen also in ihr Teile zu unterscheiden sein. Nun steht zwar nichts im Wege, daß ein aus Teilen bestehendes Ding den Zustand der Einheit an sich habe (*πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχειν* p. 245 A) und dadurch ein Ganzes sei. Aber ein solches Ding kann nicht das Eins selbst sein, weil das wahre Eins durchaus teillos sein muß (*ἀμερὲς παντελῶς*). Setzt man also das Seiende als durch das Eins bestimmt, so wird das All nicht Eins sondern mehr als Eins sein. Nimmt man hingegen an daß das Seiende nicht durch die Einwirkung des Eins (*μὴ διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος* p. 245 C) ein Ganzes sei, sondern daß das Seiende und das Ganze jedes sein besonderes Wesen habe (*τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φύσιν εἰληφότος*), so wird dem Seienden (weil es kein Ganzes ist) etwas zu seinem eigenen Wesen fehlen, es wird also seiner selbst beraubt (*ἑαυτοῦ στερόμενον*) und daher nicht seiend sein, und überdieß erhält man wiederum eine Mehrheit anstatt der Einheit. Nimmt man endlich an daß das Ganze überhaupt nicht sei (*μὴ ὄντος δέ γε τὸ παράπαν τοῦ ὅλου*), so ergiebt sich nicht nur in Betreff des Seienden dasselbe wie vorher (nämlich daß es kein Ganzes ist und ihm daher zum Sein etwas fehlt), sondern es könnte dann weder ein Seiendes noch ein Gewordenes geben. Denn alles Gewordene ist immer ein Ganzes geworden, und man müßte daher alles Sein und Werden leugnen, wenn man das Ganze nicht unter das Seiende setzte (*ὥστε οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσιν ὡς οὖσαν δεῖ προσαγορεύειν τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὖσι μὴ τιθέντα* p. 245 D). Auch muß alles was eine Größe

hat, diese Größe ganz haben, es muß also wenigstens in Hinsicht auf seine Größe ein Ganzes sein. Der Begriff des Ganzen ist mithin unentbehrlich. — Es zeigen sich also in der Zweiheits- wie in der Einheitslehre zallose Schwierigkeiten.

2) Körperliches und unkörperliches Sein. Das Sein ist Kraft. (c. 33—36.)

Ein anderer gewaltiger Meinungszwiespalt über das Seiende, färt der Gast fort, ist der folgende. Die Einen laßen nur dasjenige als seiend gelten, was man betasten und woran man sich stoßen kann, sie erklären also Körper und Sein für gleichbedeutend; Andere wieder behaupten, daß nur gewißen dem Denken zugänglichen körperlosen Ideen das wahre Sein, den Körpern aber nur ein bewegtes Werden zukomme.

Diejenigen nun welche nur ein körperliches Sein gelten laßen, müßen doch zugeben daß den sterblichen Lebewesen ein Sein zukomme, und daß unter einem solchen Wesen ein beseelter Leib zu verstehen sei, sie müßen also zunächst die Seele unter das Seiende setzen. Sie werden ferner zugeben daß es gerechte und ungerechte, vernünftige und unvernünftige Seelen giebt, und daß die Seele durch das Ansichhaben und Beisein (ἕξει καὶ παρουσίᾳ p. 247 A) der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit gerecht oder ungerecht wird. Was aber einem Dinge beisein oder fehlen kann, muß notwendig etwas *sein*. Wenn wir sie nun fragen, ob die Seele, ferner ob Gerechtigkeit und Vernunft sichtbar und körperlich seien, so werden sie, wie Theätetos meint, von der Seele zwar sagen daß sie einen Leib zu eigen habe (σῶμα τι κεκτῆσθαι), von der Vernunft und Gerechtigkeit aber werden sie dieß wol nicht behaupten. Aber auch damit, sagt der Gast, können wir uns zufrieden geben, denn wenn sie nur irgend etwas unkörperliches als seiend gelten laßen, so sind wir berechtigt zu fragen, was in dem körperlichen und unkörperlichen Sein das gemeinsame sei, auf Grund deßen sie beides als seiend bezeichnen. Und wenn sie, wie zu vermuten steht, in Verlegenheit wären die Frage zu beantworten, so will ich an ihrer Stelle die Antwort geben: alles was die Kraft hat auf anderes zu wirken oder von anderem eine Wirkung zu erleiden, sei es auch nur die geringste und nur

für ein einziges Mal, alles dieß ist ein wahrhaft Seiendes, und so ist denn das Seiende nichts anderes als Kraft (*οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις* p. 247 E).

Die anderen hingegen welche nur die Ideen als seiend gelten laßen, die Ideenfreunde (*εἰδῶν φίλοι* p. 248 A), unterscheiden das immer wechselnde Werden von dem immer sich gleich bleibenden Sein, und behaupten daß wir durch den Leib und zwar mittels der Wahrnemung Gemeinschaft haben mit dem Werden, durch die Seele aber und zwar mittels des Denkens Gemeinschaft mit dem Sein. Was aber bedeutet dieses „Gemeinschaft haben" (*κοινωνεῖν*)? Bedeutet es nicht eben das wovon wir eben sprachen, nämlich durch irgend ein Vermögen auf anderes wirken und von ihm Wirkungen empfangen? Darauf sagen jene freilich, das Vermögen zu wirken und zu leiden komme nicht dem Sein sondern nur dem Werden zu. Aber diese Antwort ist unhaltbar. Denn das müßen auch jene zugeben, daß die Seele erkenne und daß das Sein von ihr erkannt werde; wenn aber das Erkennen ein Tun ist, so muß das Erkanntwerden ein Leiden sein. Wir werden uns aber, fügt der Gast hinzu, überhaupt nicht überreden laßen, daß Bewegung und Leben, Seele und Denken dem wahren Sein nicht zukomme, sondern daß sein Wesen darin bestehe in feierlicher Gedankenlosigkeit und Regungslosigkeit zu verharren, vielmehr werden wir Bewegung und Bewegtes als seiend setzen, da sonst auch Geist und Denken (*νοῦς*) völlig aufgehoben würde. Nur werden wir nicht so weit gehen dürfen, zu sagen daß alles durchaus in Bewegung und Veränderung begriffen sei, denn auch damit würde das Denken aufgehoben, welches sich notwendig auf ein irgendwie beharrendes beziehen muß. Und so wird der Philosoph den Kindern gleich, die von allem etwas haben wollen, das Seiende und das All für beides, für ruhend und bewegt erklären.

Freilich erhebt sich auch gegen diese Auffaßung ein ernstes Bedenken. Wenn wir sowol Ruhe wie Bewegung als seiend setzen, so gilt von dieser Anname dasselbe was wir vorhin über jede Anname von zwei Seienden bemerkten: dann muß das Sein ein von beiden verschiedenes drittes sein, welches beiden gleichmäßig zukommt und seinem eigenen Wesen nach weder in Ruhe noch in Bewegung ist. Wie aber sollen wir uns ein Etwas denken, das

weder ruht noch sich bewegt? Muß nicht dasjenige was nicht ruht, notwendig sich bewegen? und was sich nicht bewegt, notwendig ruhen? So zeigt sich, daß nicht nur der Begriff des Nichtseienden sondern auch der des Seienden mit großen Schwierigkeiten verknüpft ist.

c) Die Gemeinschaft der Begriffe und das Sein des Nichtseienden.

(c. 37—44 Anf.)

Die Frage, ob sowol die Ruhe wie die Bewegung am Sein teilhaben können, ist nur ein einzelner Fall der allgemeinen Frage, ob es zuläßig ist von einem Dinge noch etwas anderes auszusagen als was schon durch seinen Namen ausgedrückt wird. Wir sagen von einem Menschen nicht nur daß er Mensch ist, sondern auch daß er eine gewiße Farbe und Gestalt hat, daß er gut oder böse ist, und vieles andere; wir setzen ihn also nicht nur als Eins sondern auch als Vieles mit vielerlei Benennungen. Manche junge Leute aber und auch manche Alte, die erst spät zum Lernen gekommen sind, nemen an solchen Aussagen Anstoß, sie erheben die landläufige Einwendung daß Vieles nicht Eines und Eines nicht Vieles sein könne, und daß man daher nur sagen könne: das Gute sei gut und der Mensch sei Mensch, und derlei Reden werden mitunter für die höchste Weisheit gehalten. Es sind nun in Betreff der Frage, ob verschiedene Begriffe mit einander Gemeinschaft haben können, drei Fälle denkbar: 1) kein Begriff kann mit dem anderen Gemeinschaft haben, 2) alle Begriffe können mit einander Gemeinschaft haben, 3) zwischen manchen Begriffen ist eine Gemeinschaft möglich, zwischen anderen nicht. Von diesen drei Fällen sind die beiden ersten sofort als unannembar zu erkennen. Wenn gar kein Begriff mit anderen Gemeinschaft haben könnte, so könnte die Bewegung nicht am Sein teilhaben und ebenso wenig die Ruhe, das Eins und die zwei oder mehreren Urdinge, aus welchen die vorhin betrachteten Lehren das All bestehen ließen. Wäre hingegen alles der Gemeinschaft unter sich fähig, so könnte auch die Bewegung ruhen und die Ruhe sich bewegen, was unmöglich ist. Mithin bleibt nur die Anname übrig, daß zwischen gewißen Begriffen eine Gemeinschaft möglich

ist, zwischen anderen nicht. Es verhält sich hiemit ungefär wie mit den Buchstaben. Nicht alle Buchstaben können mit einander verbunden werden sondern nur gewiße mit gewißen, besonders gehen die Selbstlaute wie ein Band zwischen den übrigen hindurch und vermitteln unter ihnen die Verbindung. Wie es nun in dieser Hinsicht mit den Buchstaben steht, lehrt eine eigene Wißenschaft: die Sprachwißenschaft. Dasselbe leistet hinsichtlich der Verbindung der Töne die Tonkunst und hinsichtlich aller anderen Dinge die entsprechende Fachkunst. So werden wir also auch durch eine besondere Wißenschaft erkennen, welche Begriffe mit welchen anderen zusammenstimmen und welche nicht, und ob es auch hier gewiße durchgehende Begriffe giebt die zwischen den übrigen die Verbindung vermitteln, und wiederum andere welche die Trennung bewirken. Ist nun, fragt der Gast, diese Wißenschaft nicht die Philosophie? Denn nach Gattungen zu sondern und die Begriffe richtig aus einander zu halten, darin besteht die dialektische Kunst, und wer diese besitzt, der wird auch erkennen wie Eine Idee sich durch viele Einzeldinge verbreitet, ferner daß viele von einander verschiedene Ideen durch Eine Idee von außen umfaßt werden und sich wiederum in dieser zu einem Eins zusammenschließen, und endlich daß viele Ideen von einander gänzlich gesondert sind. Die Dialektik aber ist Sache des Philosophen, und so hätten wir, da wir den Sophisten suchten, unvermutet den wahren Philosophen gefunden. Freilich wird dieser, der durch Vernunftschluß dem Seienden nachforscht, gerade wegen des Glanzes in dem er sich aufhält, ebenso schwer zu erkennen sein wie der in das Dunkel des Nichtseienden entwichene Sophist, denn dem Anblick des Göttlichen Stand zu halten sind die Geistesaugen der Menge nicht vermögend.

Wir wollen nun, färt der Gast fort, einige der wichtigsten Begriffe in Hinsicht auf ihre Beschaffenheit und ihre Fähigkeit mit einander in Gemeinschaft zu treten untersuchen, damit wir wenn auch nicht mit voller Klarheit (*εἰ μὴ πάσῃ σαφηνείᾳ* p. 254 C), doch so gut es eben möglich ist das Wesen des Seienden und Nichtseienden erfaßen.

Unter den bisher genannten Begriffen sind die wichtigsten die des Seins, der Ruhe und der Bewegung, von diesen sind die

beiden letzten mit einander unvermischbar, der erste mit beiden vermischbar. Weiter ist jeder dieser Begriffe verschieden von den beiden anderen und identisch mit sich selbst. Wir gelangen hiemit zu den Begriffen der Identität und Verschiedenheit, welche wir als zwei weitere Grundbegriffe setzen müßen, weil sie mit keinem der vorher genannten zusammenfallen können. Daß sie weder mit der Ruhe noch mit der Bewegung zusammenfallen können ist sofort klar, denn was *beiden* zukommt kann nicht Eines von beiden sein, weil sonst auch die Ruhe sich bewegen und die Bewegung ruhen müßte. Aber auch mit dem Sein können sie nicht zusammenfallen. Denn wäre Sein soviel wie Identität, so müßten Ruhe und Bewegung, weil beide seiend sind, mit einander identisch sein. Von der Verschiedenheit aber unterscheidet sich das Sein dadurch, daß die Verschiedenheit einem Dinge nur in Beziehung auf ein anderes zukommen kann, während man das Sein auch von einem Dinge in Beziehung auf sich selbst aussagen kann. Dieß sind somit fünf verschiedene Grundbegriffe; sie sind aber nicht deswegen von einander verschieden weil jeder von ihnen ist was er ist, sondern weil sie insgesammt teilhaben an der Idee der Verschiedenheit (*διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου* p. 255 E).

Wenn wir nun zunächst das Verhältniß der Bewegung zu den übrigen Grundbegriffen in Betracht ziehen, so ergiebt sich das folgende.

Die Bewegung ist verschieden von der Ruhe, sie ist also nicht die Ruhe, sie ist aber seiend weil sie teilhat am Sein.

Die Bewegung ist verschieden von der Identität, sie ist also nicht das Identische und ist es andererseits doch, weil an der Identität alles teilhat, und wir werden daher kein Bedenken tragen zu sagen daß die Bewegung identisch und nichtidentisch ist, weil wir dieß jedesmal in anderem Sinne meinen. Ja sogar wenn die Bewegung irgendwie teilhätte am Beharren, so wäre es gar nicht widersinnig sie eine beharrende zu nennen (*οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν* p. 256 B).

Die Bewegung ist in ganz gleicher Weise verschieden und nicht verschieden von der Verschiedenheit.

Die Bewegung ist endlich verschieden vom Seienden, sie ist also ebenso wahrhaft nichtseiend (*ὄντως οὐκ ὂν ἐστι* p. 256 D), wie sie andererseits seiend ist, weil sie teilhat am Sein.

Hieraus aber folgt daß auch dem Nichtseienden ein Sein zukommt, und zwar nicht nur in Betreff der Bewegung sondern auch in Betreff aller übrigen Begriffe: sie alle sind nichtseiend insoferne sie etwas vom Sein verschiedenes sind, und seiend insoferne sie teilhaben am Sein. Daher ist an jedem Begriffe viel Seiendes, zugleich aber unendlich viel Nichtseiendes, und auch das Sein selbst ist insoferne nichtseiend, als es alles dasjenige *nicht ist* was die übrigen Begriffe sind: es ist nur das Eine was es ist, das unzälig viele andere aber ist es nicht (*ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἆλλα οὐκ ἔστιν* p. 257 A). Das Nichtsein bedeutet uns also nicht das Gegenteil des Seins sondern nur etwas davon verschiedenes *(οὐκ ἐναντίον ἀλλ' ἕτερον μόνον)*, sowie überhaupt durch eine Verneinung nicht das Gegenteil des verneinten sondern nur etwas davon verschiedenes ausgedrückt wird. Wenn wir von einem Dinge sagen daß es nicht groß ist, so heißt das nicht daß es klein, sondern nur daß es vom Großen verschieden ist. Diese Verschiedenheit nun geht durch alle Dinge hindurch und bringt sie immer in zwei Gattungen: dem Großen steht das Nichtgroße, dem Gerechten das Nichtgerechte gegenüber, und immer ist die eine dieser Gattungen ebenso seiend wie die andere. In gleicher Weise stehen sich also auch das Seiende und das Nichtseiende als zwei Gattungen gegenüber, und diese Gegenüberstellung ist, wenn man so sagen darf, nicht minder real als das Seiende selbst (*ἡ . . ἀντίθεσις οὐδὲν ἧττον εἰ θέμις εἰπεῖν αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν* p. 258 B). Mithin hat auch das Nichtseiende sein festbestimmtes Wesen *(βεβαίως ἔστι τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον)*, es ist in derselben Weise nicht seiend wie das Nichtgroße nicht groß, und ist demnach mitzuzälen als Ein Begriff unter dem vielen Seienden (*ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν* p. 258 C).

Wir haben also nicht nur gegen das Verbot des Parmenides dargetan daß das Nichtseiende *ist*, sondern wir haben auch den Begriff nachgewiesen der ihm zukommt (*τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος* p. 258 D): es ist der Begriff der Verschiedenheit. Wer aber, so schließt der Gast diesen Abschnitt, unsere Dar-

legung nicht will gelten laßen, der mag immerhin etwas beßeres vorbringen; aber nur mit Worten fechten und unterschiedslos die Begriffe durch einander werfen, das ist ebenso kindisch, wie es andererseits ganz unphilosophisch ist die Verknüpfung der Begriffe zu leugnen, da auf dieser Verknüpfung alle Rede und alles Denken beruht.

III. Das Nichtseiende in Rede und Vorstellung. Erklärung der falschen Vorstellung.

(c. 44—47.)

Um nun, fährt der Gast fort, unserem Ziele, nämlich der Auffindung des Wesens der Sophistik näher zu kommen müßen wir noch untersuchen, ob das Nichtseiende sich auch mit der Rede und Vorstellung verbinden und dadurch falsche Rede und Vorstellung hervorbringen kann. Denn unrichtiges sprechen oder denken heißt: nichtseiendes sprechen oder denken, und der Sophist hat sich gerade hinter die Behauptung geflüchtet, daß das Nichtseiende weder gedacht noch ausgesprochen werden kann.

Sowie jedes Wort eine Verbindung von Buchstaben, ebenso ist jeder Satz eine Verbindung von Wörtern. Sowie aber nicht alle Buchstaben sich zu Wörtern verbinden laßen, so auch nicht alle Wörter zu Sätzen. Eine bloße Folge von Zeitwörtern wie „geht, läuft, schläft“ oder eine bloße Folge von Hauptwörtern wie „Löwe, Hirsch, Pferd“ giebt keinen Satz, sondern ein solcher entsteht nur aus einer Verbindung von Haupt- und Zeitwörtern wie: „der Mensch begreift“. Denn nur eine solche Verbindung enthält eine Aussage über ein seiendes oder werdendes oder gewordenes oder künftiges, und nur ein solches Sprechen heißt reden *(λέγειν)*, während jene anderen Wortfolgen nichts sind als ein Vorbringen von Wörtern ohne Zusammenhang *(ὀνομάζειν)*. Jede Rede muß sich ferner auf irgend ein Ding beziehen und irgend eine Beschaffenheit haben.

Betrachten wir nun die beiden kurzen Sätze: „Theätetos sitzt“ und „Theätetos fliegt“. Das Ding wovon sie handeln, ist in beiden der Jüngling Theätetos, der Beschaffenheit nach ist der erste Satz wahr, der zweite falsch, denn jener sagt vom Theäte-

tos das was ist, dieser aber das was nicht ist. Das nichtseiende des zweiten Satzes aber ist nicht an sich ein nichtseiendes, sondern ein seiendes aber vom Sein des Theätetos verschiedenes (*ὄντων δέ γε ὄντα ἕτερα πρὸς σοῦ* p. 263 B). Die Wortverbindung also, welche in Beziehung auf ein bestimmtes Ding das verschiedene als identisch und das nichtseiende als seiend aussagt, ist wesenhaft und wahrhaft eine falsche Rede (*ὄντως τε καὶ ἀληθῶς λόγος ψευδής*). Von der Rede aber ist dem Wesen nach das Denken nicht verschieden, denn dieses ist ein lautloses Selbstgespräch der Seele, deßen Abschluß wir eine Vorstellung (*δόξα*) nennen. Diese unausgesprochenen Vorstellungen werden also gleich den ausgesprochenen bisweilen wahr und bisweilen falsch sein.

C) Schlußdefinition des Sophisten.

(c. 48—52.)

Der Gast nimmt nun die Untersuchung des Wesens der Sophistik wieder auf. Wir hatten vorhin, sagt er, die nachbildende Kunst in die ebenbildnerische und die wahnbildnerische zerlegt, hatten aber unentschieden gelaßen, in welche von beiden die Sophistik gehöre, weil uns der Zweifel kam, ob es Bilder und Wahnbilder und falsche Vorstellungen überhaupt gebe. Nachdem dieser Zweifel gelöst ist, wollen wir zu unserem Zweiteilungsverfaren zurückkehren.

Die oberste Einteilung der Künste, von welcher wir ausgiengen, war die in hervorbringende und aneignende Kunst, und die Sophistik stellte sich uns in einigen Arten der letzteren dar. Da wir aber jetzt die Hervorbringung eines gewißen Scheines als das Wesen der Sophistik erkannt haben, müßen wir die hervorbringende Kunst weiter einteilen und zwar nach zwei Richtungen, gleichsam der Länge und der Quere nach. Alle Hervorbringung ist entweder göttliche oder menschliche; aus jener stammen die Dinge der belebten und unbelebten Natur, aus dieser die Werke von Menschenhand. Nach anderer Richtung aber ist die Hervorbringung, und zwar die göttliche wie die menschliche, entweder Hervorbringung der Dinge selbst oder Nachbildung der Dinge. Aus der göttlichen Nachbildung stammen die Traumbilder, Schatten-

bilder, Spiegelbilder, aus der menschlichen die von Menschen gemachten Bilder wie die Zeichnung eines Hauses. Die menschliche Nachbildung teilt sich, wie wir vorher zeigten, in die ebenbildnerische und die wahnbildnerische. Die letztere ist wieder eine zweifache, je nachdem der Bildner entweder sich eines Werkzeuges bedient, oder sich selbst zum Werkzeug hergiebt, indem er durch Nachahmung der Stimme oder Gestalt oder in anderer Weise eine Ähnlichkeit hervorzubringen sucht. Diese Nachahmung ist wieder zu teilen, je nachdem der Nachahmer von dem was er nachahmt Kenntniß hat oder nicht; denn es giebt viele, die von Gerechtigkeit und Tugend keine Kenntniß sondern nur irgend eine Vorstellung haben, und doch so tun wollen als ob ihnen die Tugend innewohnte, was ihnen freilich völlig mißlingt. Die auf Kenntniß beruhende Nachahmung wollen wir die sachkundige *(ἱστορικὴ μίμησις)*, die andere dagegen die Dünkelnachahmung [1] *(δοξομιμητικὴ)* nennen, und in dieser müßen wir den Sophisten suchen, da er ja nicht zu den Wißenden gehört. Der Dünkelnachahmer handelt entweder in gutem Glauben, dasjenige zu *wißen* was er sich nur *vorstellt*, ihn wollen wir den gutgläubigen *(ἁπλοῦν)* nennen; oder er giebt durch seine gewundenen Reden zu erkennen, daß er selbst nicht einmal glaubt dasjenige zu wißen was er zu wißen vorgiebt, diesen wollen wir den hinterlistigen *(εἰρωνικόν)* nennen. Der letztere endlich übt seinen Trug entweder öffentlich und in langen Reden, oder in kleinem Kreise und in kurzen Reden, indem er seinen Mitredner in Widersprüche zu verwickeln sucht. Jener ist der Politiker und Volksbetörer *(δημολογικός)*, dieser der lange gesuchte Sophist.

[1] Ein von Schleiermacher gefundener treffender Ausdruck.

Zur Erläuterung.

Die Einleitung.

Der „Sophist“ zeigt in seiner äußeren Einkleidung gegenüber allen bisher betrachteten Gesprächen eine auffallende Abweichung: die Persönlichkeit des Sokrates, die wir bisher gewohnt waren an leitender Stelle zu finden, ist in diesem Werke fast vollständig zurückgetreten. Dieser Umstand, an sich sehr bemerkenswert, gewinnt aber seine volle Bedeutung erst durch die Vergleichung mit dem Theätetos, als deßen unmittelbare Fortsetzung der Sophist sich ankündigt. Im Theätet ist Sokrates nicht nur der alleinige Leiter der Untersuchung, sondern er widmet auch der schriftlichen Festhaltung derselben seine ständige Mitwirkung. Im Sophisten dagegen beschränkt sich seine Teilname darauf, daß er in einigen einleitenden Sätzen den Gegenstand der Erörterung bestimmt, die Durchfürung derselben ist ausschließlich dem Gast aus Elea übertragen, und über die Entstehung der schriftlichen Aufzeichnung wird uns überhaupt nichts mitgeteilt. Sowie nun die Einkleidung des Theätetos nur den Schluß gestattet, daß der wesentliche Inhalt des Werkes als geistiges Eigentum des Sokrates anzusehen ist, ebenso müßen wir aus der gänzlich veränderten Einkleidung des Sophisten den Schluß ziehen, daß wir es hier mit den Ergebnißen eigentümlich platonischer Denkarbeit zu tun haben. Nur darf dieß nicht so verstanden werden als hätte Platon damit einen Gegensatz zwischen ihm selbst und Sokrates andeuten wollen. Vielmehr hat er dadurch daß er dem Sokrates die Wal des Gesprächsstoffes überträgt, den Zusammenhang zwischen dem sokratischen Denken und seinem eigenen gewahrt und das letztere als eine Fortsetzung des ersteren bezeichnet. Wenn

er aber die Darlegung seiner Gedanken einem in eleatischer Schule herangereiften Denker überträgt, so ist zunächst soviel klar, daß der Inhalt des Werkes in naher Beziehung zur eleatischen Lehre stehen muß. Welcher Art diese Beziehung ist wird sich aber erst nach Betrachtung des ganzen Werkes feststellen laßen.

Der Gegenstand des Gespräches wird von Sokrates in folgender Weise bestimmt. Er bemerkt, daß im allgemeinen für die Philosophie wenig Verständniß zu finden sei und daß sie deshalb sehr verschiedener Beurteilung begegne: von Einigen würden die Philosophen aufs höchste geschätzt, von Anderen aber bald für Politiker bald für Sophisten bald auch für völlig beseßen angesehen. Sokrates wünscht deshalb vom Gaste zu erfaren, wie man in eleatischen Kreisen hierüber denke, und ob die Namen Sophist, Politiker und Philosoph nur verschiedene Bezeichnungen für Eine Sache seien oder ob man darunter verschiedene Menschengattungen zu verstehen habe. Das bemerkenswerte an dieser Wal des Stoffes ist ihre Begründung. Platon-Sokrates hat den Gedanken, daß die Philosophie häufig mit anderen ihr scheinbar verwandten Geistestätigkeiten verwechselt werde, zu wiederholten Malen ausgesprochen, am nachdrücklichsten wol im Euthydemos. Im Gespräche zwischen Sokrates und Kriton, welches den Schluß dieses Werkes bildet, setzt Sokrates auseinander, wie sehr die Philosophie dadurch in Mißcredit geraten sei, daß Leute wie die beiden Sophistenbrüder als ihre Vertreter angesehen werden, und er ermahnt den Freund sich von der Beschäftigung mit der Philosophie nicht darum abhalten zu laßen, weil auch Unwürdige sich in sie einmengen. Ähnliches ist uns im Gorgias und Theätetos begegnet, und auch in den Büchern vom Staate heißt es (VI p. 489 D), daß die Philosophie in den allerübelsten Ruf durch diejenigen gebracht werde, welche sich für Philosophen ausgeben ohne es in Wahrheit zu sein. Es lag daher ganz in der Richtung des platonischen Denkens, daß er das Wesen der Sophistik, dieser Bastardschwester der Philosophie auf seinen principiellen Grund zurückzufüren suchte, um dadurch die Unterscheidung beider Geistesrichtungen auf eine feste Grundlage zu stellen und der Verwechselung beider wenn möglich ein Ende zu machen. Hier-

aus ergiebt sich, daß die Untersuchung des Wesens der Sophistik, welche als der Zweck unseres Werkes angekündigt wird, nicht bloß einen Rahmen bildet innerhalb deßen Platon gewiße ontologische Untersuchungen unterbringen will, sondern daß es ihm mit diesem Problem voller Ernst ist. Es versteht sich von selbst, daß dadurch dem Werte und der besonderen Bedeutung jener Untersuchungen nicht der geringste Abbruch geschieht.

Das Hauptgespräch.

I. Das Wesen der Sophistik.

a) Das dichotomische Verfaren.

Das Hauptgespräch im Sophisten setzt sich aus der Aufstellung von sieben Definitionen zusammen, deren erste das Wesen des Angelfischers, die sechs weiteren das Wesen des Sophisten zum Gegenstande haben, und die insgesammt durch ein ganz eigentümliches Verfaren gewonnen werden. Wenn wir aus diesen sieben Beispielen das Verfaren abstrahiren, so erhalten wir von demselben folgendes Bild.

Zunächst ist für das Ding, deßen Definition gesucht wird (das Definiendum), ein allgemeiner Oberbegriff aufzustellen; als solcher dient dem Gaste für die Angelfischerei wie für die Sophistik der Begriff der menschlichen Kunsttätigkeit *(τέχνη)*. Dieser Oberbegriff ist auf Grund eines weiteren Merkmales in zwei Unterbegriffe oder Gruppen von Dingen zu zerlegen, deren eine dieses Merkmal an sich trägt, die andere es nicht an sich trägt, und welche mithin zusammengenommen den Umfang des Oberbegriffes erschöpfen. Das Unterscheidungsmerkmal aber muß so gewält sein, daß das Definiendum mit seinem *ganzen* Umfang in Einen der beiden Unterbegriffe fällt, weil sonst die Einteilung für den angestrebten Zweck unbrauchbar ist. Wenn man etwa, um die Definition des Parallelogrammes zu finden, die ebenen geradlinigen Vierecke in gleichseitige und ungleichseitige einteilen wollte, so würde sich zeigen daß damit für die Definition nichts gewonnen ist, weil es gleichseitige und ungleichseitige Parallelogramme giebt. Ist die Einteilung richtig vollzogen, so ist derjenige der beiden Unterbegriffe,

der das Definiendum in sich schließt, in ganz gleicher Weise in zwei weitere Unterbegriffe zu teilen, und diese Zweiteilung ist so lange fortzusetzen, bis man bei einem Unterbegriff anlangt, der nur noch das Definiendum selbst umfaßt. Hiemit ist die gesuchte Definition gefunden. Kurz ausgedrückt besteht demnach das dichotomische Verfaren darin, daß der Oberbegriff durch Hinzufügung je Eines Merkmales in seinem Umfang so lange eingeschränkt wird, bis er sich mit dem Definitionsobject vollkommen deckt. In dieser Weise wird das Verfaren von Platon selbst im Laufe seiner Darstellung beschrieben. Wir wollen nochmals versuchen, sagt er p. 264 E, die uns vorliegende Gattung in zwei Teile zu spalten, und indem wir uns immer an die Gemeinschaft mit dem Sophisten halten, im rechtsseitigen Gliede der Teilung so lange fortgehen, bis wir nach Ausscheidung alles deßen was dem Sophisten mit anderen gemein ist, nur noch die eigentümliche Natur desselben übrig behalten haben.

Aus dieser Darstellung des vom Gaste angewandten Verfahrens, welches man heute als die dichotomische Classificationsmethode bezeichnet, ergiebt sich daß dasselbe nur auf Dinge anwendbar ist, von welchen wir schon eine mehr oder minder genaue Vorstellung besitzen, da wir sonst weder den richtigen Oberbegriff aufstellen noch die richtigen Zweiteilungen vollziehen könnten. Die eigentliche Bestimmung des Verfarens ist also nicht, unsere Kenntniß von den Dingen zu erweitern, obgleich es mittelbar auch in dieser Hinsicht von Nutzen sein kann, sondern es soll zunächst dazu dienen, unsere aus der Erfarung geschöpften mehr oder minder unklaren Vorstellungen zu läutern und in systematisch geordnete Erkenntniß zu verwandeln. In dieser Beziehung ist das Zweiteilungsverfaren von großem Vorteil, weil es zu stätigem Fortschreiten vom Oberbegriff bis zum letzten in Frage kommenden Unterbegriff nötigt.[1])

[1]) Ähnlich sagt Bonitz (Platon. Stud. S. 184), man werde in der Art der Durchfürung der Definitionen „die Erklärung Platons anzuerkennen haben, daß erst *nach* gewonnener Einsicht in die wesentlichen und charakteristischen Merkmale des Einzelobjectes sich die Einreihung desselben in eine umfaßende Gliederung mit Sicherheit vornemen laße, und daß selbst die Einteilungsgründe erst durch jene Einsicht gewonnen werden". Unzutreffend aber und mit den eben angefürten Worten nicht im Einklang ist die Behauptung von Bonitz (S. 182 f.),

b) Die Definitionen des Sophisten.

Das dichotomische Verfaren ist bisher in seiner einfachen und leicht verständlichen Theorie betrachtet worden. Nicht ebenso einfach ist aber, wie unser Gespräch beweist, die praktische Anwendung des Verfarens. Dieses kann zwar, soferne von richtigen Voraussetzungen ausgegangen wird, niemals falsche Ergebniße liefern, wol aber wird das Ergebniß ungenau sein, wenn das Definitionsobject nicht nach seinen wesentlichen sondern nach unwesentlichen Merkmalen betrachtet und nach diesen die Zweiteilung vorgenommen wird. Man wird dann nur eine einseitige Definition erhalten, und der Vergleich derselben mit der anderweitig gewonnenen Kenntniß des Definitionsobjectes wird zeigen daß die Aufgabe noch nicht gelöst ist. Der Verlauf unseres Werkes wird hierüber lehrreiche Aufklärungen bringen.

Die Verhandlung beginnt mit der Aufsuchung der Definition des Angelfischers, welche als Vorübung dienen soll und ohne Schwierigkeit gefunden wird. Der Gast geht vom Begriffe der menschlichen Kunsttätigkeit d. h. der auf Erreichung eines bestimmten Zweckes planmäßig gerichteten Tätigkeit aus, er teilt nun die menschlichen Künste in zwei Hauptclassen, nämlich in solche durch die man ein noch nicht vorhandenes Ding *hervorbringen* will, und in solche durch die man ein schon vorhandenes Ding sich *aneignen* will, und gelangt durch fortgesetzte Zweiteilung der zweiten Classe zum Begriffe einer Kunst, welche durch Einfürung eines Hakens in den Mund des Fisches diesen in die Gewalt des nachstellenden Menschen bringt. Die Angelfischerei ist

daß Platon in der Entwickelung der *letzten* Definition des Sophisten, welche mit c. 20 beginnt, dann durch die ontologischen Erörterungen unterbrochen und erst nach deren Beendigung wieder aufgenommen wird, ein neues von dem früheren verschiedenes Verfaren befolgt habe. Wenn Platon die Sophistik in verschiedene Kunstgattungen und endlich in der letzten Definition in die hervorbringenden Künste anstatt wie vorher in die aneignenden Künste einreiht, so hat dieß seinen Grund darin, daß vorher die „Einsicht in die charakteristischen Merkmale“ noch nicht gewonnen war, welche Bonitz mit Recht als die Voraussetzung für die fruchtbare Anwendung des dichotomischen Verfarens bezeichnet. Nachdem aber durch die ontologischen Erörterungen jene Einsicht erlangt ist, kehrt Platon zum dichotomischen Verfaren zurück und verwendet es genau in derselben Weise wie vorher.

hiemit zwar treffend definirt, allein bei aufmerksamer Prüfung ergiebt sich gegen die Ableitung dieser Definition ein Bedenken. Der Gast giebt dem Begriffe der Aneignungskünste eine sehr weite Ausdehnung, er schließt in denselben auch die Tätigkeiten des Forschens und Lernens ein (*τὸ μαθηματικόν* p. 219 C). Vom Standpunkte Platons ist dagegen nichts einzuwenden: wenn ich die Verhältniße des Kreises, seiner Sehnen, Tangenten u. s. w. erforscht habe, so habe ich nicht etwas neues hervorgebracht, da diese Verhältniße unabhängig von meinem Nachdenken bestehen, sondern ich habe mich ihrer nur bemächtigt und die Erkenntniß derselben meinem geistigen Besitzstande einverleibt. Aber auch dieß zugegeben ist die Einteilung der Künste in hervorbringende und aneignende nicht erschöpfend, denn alle diese Künste dienen nur zur *Vermehrung* des Besitzstandes, während es auch Künste giebt, die nicht die Vermehrung sondern nur die *Verwendung* des vorhandenen Besitzstandes zum Gegenstande haben. Wenn ich meine Kuh melke, mein Korn dresche, meinen Baum fälle, so habe ich weder etwas neues hervorgebracht noch mir etwas angeeignet das vorher nicht mein war. Der Gast begeht also mit seiner Einteilung einen logischen Sprung, er mußte ihr die Einteilung in die Künste zur Vermehrung und in die Künste zur Verwendung des Besitzstandes vorhergehen laßen.

Diese Erwägung ist so naheliegend, daß man von vorne herein nicht annemen könnte daß Platon sie übersehen habe, überdieß wird diese Anname dadurch widerlegt, daß er bald nachher eine Classe von Künsten anfürt, die sich nur mit der Verarbeitung des Besitzes beschäftigen: es sind diejenigen die er unter dem Namen der Scheidekünste zusammenfaßt. Man muß also annemen, daß Platon hier in bestimmter Absicht gehandelt hat, und diese Anname wird durch den weiteren Verlauf des Gespräches bestätigt werden. Der absichtliche Fehler, den Platon hier begeht, besteht aber nicht darin daß er das Definitionsobject von einer unrichtigen Seite her ins Auge faßte, sondern darin daß er aus der im übrigen lückenlosen Reihe der Zweiteilungen das oberste Glied wegließ. Es bedarf daher zur Correctur des Fehlers nicht der Aufstellung einer neuen Definition sondern nur der vom Leser leicht vollziehbaren Hinzufügung des fehlenden Gliedes.

Wesentlich anders verhält es sich mit den Definitionen des Sophisten. Platon giebt deren nicht weniger als sechs (nach der zweiten Zälung sogar sieben, s. S. 283 Anm.), von welchen er erst die letzte als völlig zutreffend erklärt. Er definirt den Sophisten 1) als Jäger auf reiche junge Leute 2) als reisenden Tugendhändler 3) als seßhaften Tugendhändler 4) als geldwerbenden Disputirkünstler 5) als Läuterer der Seele von falschem Wißensdünkel 6) als Weisheits- und Tugendheuchler. Wie haben wir uns die Entstehung und das gegenseitige Verhältniß dieser Definitionen zu erklären?

Die nächste Bemerkung die sich hier aufdrängt, ist die, daß eine der Definitionen und zwar die fünfte aus dem Rahmen der übrigen heraustritt und zu ihnen vielmehr einen Gegensatz bildet, der sich schon für die flüchtigste Betrachtung darin ausdrückt, daß die Sophistik in allen übrigen Definitionen als ein verwerfliches egoistisches Treiben, in dieser Einen aber als die vorneme und selbstlose Kunst der Seelenläuterung erscheint (*κυριωτάτη τῶν καθάρσεων* p. 230 D). Genauer betrachtet ist das Verhältniß das folgende. Platon geht zunächst von der Einteilung der menschlichen Künste in hervorbringende und aneignende aus. Diese Einteilung wird als eine solche bezeichnet, die geeignet ist nahezu alle menschlichen Künste zu umfaßen (*τῶν γε τεχνῶν πασῶν σχεδὸν εἴδη δύο* p. 219 A), und dem entsprechend wird die Sophistik in allen Definitionen mit Ausname der fünften in eine dieser beiden Classen eingereiht. In der fünften Definition aber verläßt Platon dieses Grundschema. Während alle Künste jener beiden Classen darauf ausgehen den Besitzstand in irgend einer Weise zu vermehren, stellt er hier — und zwar bezeichnender Weise ohne ein Wort der Begründung — eine neue Classe von Künsten auf, welche nicht den Besitzstand vermehren sondern ihn durch eine gewiße Läuterung verbeßern wollen. Er faßt diese Verrichtungen unter dem Namen und Oberbegriff der Scheidekunst (*διακριτική*) zusammen, und entwickelt durch fortgesetzte Zergliederung desselben den Begriff einer Kunst, welche die ihr anvertraute Seele von dem ihr anhaftenden Wißensdünkel befreit und sie dadurch erst für echte Wißenschaft und Weisheit empfänglich macht. Der Gegensatz gegen jene anderen Definitionen könnte nicht nach-

drücklicher betont sein. Auf der einen Seite die verderbliche Kunst, welche den Hörer ohne ihm ein Wißen beizubringen zum dünkelvollen über alle göttlichen und menschlichen Dinge streitenden Rabulisten macht und ihm für den zugefügten Schaden noch Geld abnimmt; auf der anderen Seite die edle Kunst, welche die Seele von diesem Wißensdünkel wieder reinigt und sie zur Selbsterkenntniß und Bescheidenheit erzieht. Zwei so entgegengesetzte Künste sollten nun freilich auch mit verschiedenen Namen bezeichnet werden. Wenn sie dennoch im Volksmunde denselben Namen füren, so hat dieß wie Platon auseinandersetzt den Grund darin, daß beide Künste sich desselben Verfarens bedienen und daher im äußeren Anschein einander gleichen. Beide nämlich legen dem Hörer Fragen vor und stellen seine Antworten neben einander, um ihm zu zeigen daß er sich widerspricht (p. 230 B, p. 268 B). Der Seelenarzt aber tut dieß in der ehrlichen Absicht, den Hörer zu überzeugen daß er sich manches zu wißen einbildet was er nicht weiß, der Sophist hingegen tut es in der unehrlichen Absicht, den Hörer glauben zu machen daß der Sophist aller göttlichen und menschlichen Dinge kundig sei, um dadurch im Hörer das Verlangen nach gleicher Allwißenheit zu wecken. Die Ähnlichkeit ist also nur eine äußerliche, die beiden Künste gleichen einander wie der Wolf dem Hunde, das bösartigste Tier dem gutartigsten (p. 231 A). Platon trägt deshalb großes Bedenken, die Kunst der Seelenläuterung mit demselben Namen zu bezeichnen den ihre wölfische Abart fürt, und wenn er sich dennoch dazu entschließt, so giebt er ihr den Beinamen der „adeligen" (*γένει γενναία σοφιστική* p. 231 B) um sie von jener anderen zu unterscheiden. Somit hat Platon den schon im Euthydemos ausgesprochenen Protest gegen die Verwechselung der Philosophie mit der Sophistik noch fester begründet, indem er den Entstehungsgrund der Verwechselung nachweist. Unverkennbar aber ist er dabei zugleich von einer apologetischen Absicht in Betreff des Sokrates geleitet, deßen Frageverfaren besonders geeignet war zu jener Verwechselung Anlaß zu geben.[1])

[1]) Grote (III S. 218 f.) bemerkt treffend, daß das von Platon gezeichnete Bild des edelgearteten Sophisten nur auf einen einzigen Mann paße, nämlich

Im Gegensatz zu der bisher betrachteten beschäftigen sich die übrigen Definitionen insgesammt mit der Sophistik im gewöhnlichen Sinne des Wortes, doch enthält erst die letzte von ihnen, wie Platon sagt, die eigentliche Wahrheit (*τἀληθέστατα* p. 268 D). Man darf aber aus diesem Ausspruch nicht schließen, daß Platon damit die ersten vier Definitionen umstoßen will; er sagt vielmehr mit klaren Worten das Gegenteil. Bevor er die Aufstellung der Schlußdefinition in Angriff nimmt, giebt er einen Überblick über die vorhergehenden Definitionen (c. 19) und bemerkt, die bisher entwickelte Auffaßung der Sophistik könne nicht die gesunde sein, denn es habe sich zwar gezeigt daß der Sophist sich auf viele Dinge verstehe, doch sei jenes Eine noch nicht gefunden, worauf all diese Fertigkeiten hinauslaufen. Was also Platon an diesen Definitionen aussetzt ist nicht, daß sie unrichtiges enthalten, sondern daß sie den einheitlichen Grund *nicht* enthalten, aus dem dieses vielgestaltige Wesen des Sophisten zu erklären sei. Er stellt daher, um dieses Eine zu finden, nicht einen neuen Gesichtspunkt für die Betrachtung des Sophisten auf, sondern er sucht aus den bisher gefundenen Merkmalen des Sophisten dasjenige heraus, welches für deßen Wesen besonders bezeichnend ist (*ἓν γὰρ τί μοι μάλιστα κατεφάνη αὐτὸν μηνῦον* p. 232 B). Dieses Merkmal ist die vom Sophisten betriebene Disputirkunst, welche ihn befähigt sich den Anschein eines alle göttlichen und menschlichen Dinge umfaßenden Wißens zu geben. Bevor aber Platon das dichotomische Verfaren in Betreff dieser Disputirkunst zu Ende fürt, erachtet er für nötig zu untersuchen, ob und wie es möglich sei daß ein nur scheinbares, also nichtseiendes Sein für Wahrheit genommen werde, und erst nachdem diese Frage in eingehender Erörterung befriedigend beantwortet ist, stellt er die Schlußdefini-

---

auf Sokrates (*„a portrait not only strikingly resembling Sokrates, but resembling no one else“*). Wenn aber Grote daraus ableiten will, daß auch Sokrates ein Sophist war und zwar noch mehr Sophist als Protagoras oder Prodikos (*„more truly a Sophist than either Protagoras or Prodikus“*), so ist das doch nur ein Streit um Worte. Daß Platon den Sokrates als den Sophisten von edler Art darstellen wollte, unterliegt nicht dem geringsten Zweifel; eben darum aber verhält sich der Sophist gewöhnlicher Sorte zu Sokrates wie der Wolf zum Hunde: beide gleichen einander in der äußeren Erscheinung, der eine aber ist der treue Freund und Schützer des Hauses, der andere ein Räuber.

tion des Sophisten auf, in welcher die von diesem betriebene Disputirkunst als ein Merkmal wiedererscheint. Die in dem Werke enthaltenen Definitionen des Sophisten sind also alle richtig, die ersten vier aber geben nur gewiße Einzelheiten der sophistischen Kunst an und sind mithin nur Vorarbeiten für die Schlußdefinition, welche das eigentliche Grundwesen dieser Kunst enthält.

An diesem Ergebniß darf man sich auch nicht dadurch irre machen laßen, daß die Sophistik in den ersten vier Definitionen unter die aneignenden, in der letzten unter die hervorbringenden Künste eingereiht ist. Das Verhältniß ist hier genau dasselbe wie bei allen anderen Künsten und Gewerben, sie alle können einerseits aus dem Gesichtspunkt ihrer speciellen Leistung, andererseits aus dem Gesichtspunkt der *Verwertung* ihrer Leistung betrachtet werden. Der Ackerbauer und Viehzüchter, der Schuhmacher und Waffenschmied, der Maler und Bildhauer, sie alle bringen zunächst gewiße Dinge hervor, um sie dann gegen Geld oder andere Dinge zu veräußern. All diese Verrichtungen sind also einerseits hervorbringende, andererseits erwerbende, ihr eigentümliches Wesen aber besteht in dem was sie hervorbringen, während die Verwertung des Productes ihnen allen gemeinsam ist. Überdieß hat Platon in unserem Falle den Übergang aus einer Classe in die andere durch eine sehr kunstvolle Anordnung seiner Definitionen vermittelt. In der ersten Definition erscheint der Sophist als Jäger auf reiche junge Leute; hier also zeigt uns Platon, welches die *Personen* sind, auf die der Sophist sein Absehen gerichet hat. In der zweiten und dritten Definition, die zusammen nur Eine bilden, wird der Sophist als wandernder oder seßhafter Tugendhändler dargestellt; hier also wird das sophistische Gewerbe nach seinem *Object* in Betracht gezogen: es ist die Tugend, die er für Geld seinen Hörern beizubringen verspricht. In der vierten Definition kommt die sophistische *Methode* zum Ausdruck: diese ist die sophistische Disputirkunst, welche ihren Inhaber befähigt über alle Dinge zu reden und zu streiten und sogar in allen einzelnen Fachkünsten sich den Anschein eines überlegenen Wißens zu geben und den Meistern dieser Künste zu widersprechen.[1])

[1]) Der Ausspruch Platons, daß die Sophisten ihre Schüler lehren, wie sie sogar jedem Fachmann auf dem Gebiete seiner eigenen Kunst widersprechen

Mit dieser Definition sind wir dem Wesen der Sophistik schon ganz nahe gekommen, oder vielmehr es ist darin schon enthalten. Denn der Sophist ist kein Wißender (p. 233 A, 268 B) sondern er will nur den Schein des Wißens hervorbringen, seine Kunst hat also keinen Inhalt sondern sie ist nur Methode, und diese besteht in der Fertigkeit Anderen zu widersprechen und sie dadurch in Verlegenheit zu setzen. Diese Methode nun, welche zur Hervorbringung eines Wißensscheines dient, wird vom Sophisten zum Zwecke des Gelderwerbes verwendet. Es ist daher eine und dieselbe Fertigkeit, welche in der vierten und der letzten Definition von verschiedenen Gesichtspunkten aus dargestellt wird. Demgemäß wird die Sophistik, die in der vierten Definition als eine Art der Disputirkunst dargestellt war (*ἀντιλογικόν, ἐριστικὴ τέχνη*), auch in der Schlußdefinition als ein Teil der Kunst Andere in Widersprüche zu verwickeln bezeichnet (*ἐναντιοποιολογικῆς μέρος* p. 268 C).

Stellen wir nun in knappster Übersicht zusammen, was Platon in unserem Werke über die Sophistik sagt, so erhalten wir folgendes Gesammtbild. Es giebt eine edle Sophistik, welche sich in selbstloser Weise um die Läuterung der ihr anvertrauten Seelen bemüht und sich zu diesem Ende des Verfarens durch Rede und Gegenrede bedient. Dem äußeren Anschein nach ihr ähnlich, aber in Wahrheit gänzlich von ihr verschieden ist die Sophistik im üblichen Sinne des Wortes. Diese ist ihrem inneren Wesen nach die Kunst, durch verfängliche Gesprächfürung den Schein eines nicht vorhandenen Wißens von allen Dingen, insonderheit von Angelegenheiten des Rechtes und Staates hervorzubringen; ihrem Ziele nach ist sie die Kunst die Erweckung dieses trügenden

---

können (*ἃ δεῖ πρὸς ἕκαστον αὐτὸν τὸν δημιουργὸν ἀντειπεῖν* p. 232 D), ist neuestens von Th. Gomperz (Apol. der Heilkunst S. 33) dahin ausgelegt worden, daß Platon nur sagen wolle, der Sophist wiße *den Fachmann* zu lehren was er seinem Angreifer zu antworten habe. Diese Deutung, durch welche die Stelle allen gesunden Sinn verliert, ist schon von Zeller (I S. 1055 A. 3 der 5. Aufl.) gründlich widerlegt worden. Überdieß ist daran zu erinnern, daß schon im Gorgias (p. 457 A B, p. 459 A f.) die Kraft der Sophistik und Rhetorik darein gesetzt wird, daß man mit ihrer Hilfe alles was Einer sage widerlegen und sogar die Fachmänner unterdrücken könne. Ebenso im Euthydemos p. 272 A. Die Meinung Platons steht also trotz jenem Auslegungskunststück außer Zweifel.

Scheines auf verschiedene Weise zur Erwerbung von Geld nutzbar zu machen.

II. Die ontologischen Erörterungen.

a) Der Ausgangspunkt.

Die Sophistik ist eine Kunst des Truges, dieß ist wie Platon sagt der Einheitspunkt, in welchem die verschiedenen in der Sophistik enthaltenen Fertigkeiten zusammentreffen. Zu diesem Ergebniß aber gelangt er erst nach mühevoller Arbeit. Während ihm die vorhergehenden Definitionen der Sophistik fast von selbst in den Schoß fallen, setzt er einen umfaßenden historisch-kritischen und metaphysischen Apparat ins Werk um seine Schlußdefinition zu begründen. Der Zweifel, über den er so schwer hinwegkommt, ist der, ob es überhaupt gestattet sei von einer Kunst der Täuschung, von der Erweckung eines Scheines dem kein Sein entspricht, zu reden, oder ob nicht die Anname einer solchen Kunst einen Denkwiderspruch in sich schließe. Wir haben uns zunächst klar zu machen, worin die von Platon gefundene Schwierigkeit eigentlich besteht.

Wenn wir uns fragen, was es heißt: sich über etwas täuschen, so wird die Antwort zunächst lauten: sich täuschen heißt etwas für wahr halten was nicht wahr ist. Da nun die (materielle) Wahrheit eines Urteils in der Übereinstimmung desselben mit der Realität der Dinge besteht, so kann man diese Definition auch in die Form bringen: sich täuschen heißt etwas für real halten was nicht real ist. Eben dieß ist die Auffaßung Platons, die er am bestimmtesten in folgendem Satze formulirt: Für eine falsche Rede ist diejenige zu halten, welche sagt daß das Seiende nicht ist und das Nichtseiende ist (*τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι* p. 240 E). Hierin aber ist, wie Platon scharfsinnig auseinandersetzt (c. 25 u. 26), eine große Schwierigkeit verborgen. Wenn wir nämlich zugeben daß das Nichtseiende sich unserem Geiste als ein Reales, Seiendes darstellen kann, so leistet es genau dasjenige, um deswillen wir das Seiende als seiend bezeichnen; damit aber haben wir, wie es scheint, das Recht verloren es ein nichtseiendes zu nennen, oder genauer gesprochen: wir haben

überhaupt nicht das Recht von einem Nichtseienden zu reden. Denn das Nichtseiende könnte nur dasjenige sein was auf keine Weise in unser Bewußtsein treten kann. Was aber schlechthin außerhalb unseres Bewußtseins liegt, ist für uns einfach nicht vorhanden, und so scheint der Begriff des Nichtseienden sich selbst aufzuheben. Ist nun dieser Begriff als ein Ungedanke erkannt (*ἀδιανοητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον* p. 238 C), so verschwindet, wie es scheint, auch der Begriff des Irrtums und der Täuschung, denn wenn der Inhalt meiner Vorstellungen niemals ein Nichtseiendes sein kann, so muß er eben immer ein Seiendes sein, oder mit anderen Worten: meine Vorstellungen können nicht anders als wahr sein. Es ist klar daß hiemit den kühnsten Gaukeleien der Sophistik das Feld geebnet ist, und daß mithin zwischen dem Begriffe des Nichtseienden und dem Wesen der Sophistik ein enger sachlicher Zusammenhang besteht.

Dieser Zusammenhang ist aber auch ein historischer. Die Schwierigkeit im Begriffe des Nichtseienden ist in der griechischen Philosophie zu deutlichem Ausdruck gekommen und hat in zweien ihrer bedeutendsten Systeme zur Aufstellung direct entgegengesetzter Principien gefürt. Die eben dargestellte Auffaßung des Nichtseienden als des schlechthin Undenkbaren war die der Eleaten, insonderheit des Parmenides, und wurde von ihm dazu benützt, die Sinnenwelt, da sie nicht das Seiende sei, als schlechthin nichtseiend, als bloßen Schein und Sinnentrug zu erklären. Dem gegenüber stellten die Urheber der atomistischen Lehre, Leukippos und Demokritos, die genau entgegengesetzte Behauptung auf: daß das Nichtseiende um nichts weniger seiend sei als das Seiende (Arist. Metaph. p. 985 B). Die Sophistik aber bemächtigte sich begreiflicher Weise der parmenideischen Formel, um darauf, allerdings nach einseitiger Übertreibung derselben, ihre skeptischen und eristischen Folgerungen und Kunststücke zu begründen. Die sophistischen Sätze, daß es keine Lüge und keinen Widerspruch gebe, daß alles ausgesprochene ein Seiendes und Wahres sei, sind wie Platon im Euthydemos berichtet, ausdrücklich auf den Satz zurückgefürt worden, daß man das Nichtseiende nicht einmal aussprechen könne, und Sokrates fügt hinzu, daß nicht nur die Anhänger des Protagoras sondern auch schon Ältere

von diesem Argumente ausgiebigen Gebrauch machten (*σφόδρα ἐχρῶντο* Euth. p. 286). Ein noch tolleres Spiel mit dem Begriffe des Nichtseienden trieb Gorgias, der in seiner auf eleatischen Grundlagen ruhenden Schrift „über das Nichtseiende oder über die Natur" nachzuweisen suchte, daß nichts *sei* und daß, selbst wenn etwas wäre, wir es doch nicht erkennen noch Anderen mitteilen könnten.

Es war demnach wolbegründet, wenn Platon im Begriffe des Nichtseienden und zwar in der parmenideischen Faßung dieses Begriffes den Punkt erkannte, von dem aus die Sophistik einerseits zu erklären, andererseits mit Erfolg zu bekämpfen war. Die Erörterung des Nichtseienden aber muß naturgemäß mit der des Seienden Hand in Hand gehen.

b) Der platonische Seinsbegriff.

1) Kritik älterer Lehren und Aufstellung des neuen Seinsbegriffes.

Platon eröffnet die Untersuchung mit einem kritischen Rückblick auf ältere Lehren, die er sehr übersichtlich in zwei Gruppen ordnet. Die erste Gruppe bilden die Theorien welche eine gewiße *Zal* von Urdingen festzustellen suchen, sie sondern sich in die Einheitslehre der Eleaten und in die Lehren, die eine Mehrheit, Zweiheit oder Dreiheit von Elementen annemen. Die zweite Gruppe bilden die Theorien welche nicht die Zal sondern unmittelbar das *Wesen* des Seienden zu bestimmen suchen, wobei wiederum die Einen nur ein körperliches, die Anderen nur ein unkörperliches Sein anerkennen.[1])

In der ersten Gruppe werden die Mehrheitstheorien kurz erledigt. Platon spricht zwar mit ausdrücklichen Worten nur von der Zweiheitslehre, doch gilt das was er von dieser sagt auch von allen übrigen. Seine Einwendung geht dahin, daß alle diese Theorien gerade die Hauptfrage nicht beantworten. Denn wenn

---

[1]) Die hier vertretene Gliederung dieses Abschnittes (c. 30—36), welche aus dem Werke selbst klar zu ersehen ist, wird gegen abweichende Ansichten ausfürlich verteidigt von Bonitz, Plat. Stud. S. 161 A. 7. Der Ansicht von Bonitz ist unter Zurückziehung seines früheren Widerspruches nun auch Zeller beigetreten II, 1 S. 252 der 4. Aufl.

man mehrere Urdinge als seiend setzt, so kann das Sein, da es eben allen zukommt, nicht mit einem von ihnen zusammenfallen, sondern es muß wieder ein außer oder über den Urdingen liegendes Sein angenommen werden, welches in ihnen allen zum Ausdruck kommt. Die Anname einer Mehrheit von Urdingen läßt also die Frage, wie wir uns das Sein zu denken haben, ungelöst.

Etwas eingehender beschäftigt sich Platon mit der eleatischen Einheitslehre. Seine Kritik bezieht sich auf zwei Punkte. Er weist nach, 1) daß das eleatische Eins ein so eigentümliches Ding ist daß wir ihm nicht einmal einen Namen geben können, und 2) daß dieses Eins nicht, wie Parmenides es darstellen will, als ein Ganzes betrachtet werden kann. In ersterer Hinsicht bemerkt Platon folgendes. Die Eleaten geben dem von ihnen angenommenen Grundwesen zwei Namen: sie nennen es bald das Eins und bald das Seiende. Allein wenn das Eins schlechthin nichts anderes als Eins sein soll, so ist es zunächst unstatthaft ihm eine zweite Benennung zu geben, denn diese könnte, wenn sie einen Sinn haben soll, nur bedeuten daß das Eins noch etwas anderes als schlechthin Eins ist. Es folgt aber aus der eleatischen Auffaßung weiter, daß man dem Eins auch nicht einmal Einen Namen geben darf. Denn der Name ist entweder identisch mit dem Dinge das er bezeichnen soll, dann ist dieses nichts anderes als ein Name, oder er ist von dem Dinge verschieden, dann ist er ein zweites Ding neben dem Eins, und dieses ist nicht mehr das einzig Seiende. — So formalistisch diese Beweisfürung zu lauten scheint, so wird man bei genauerer Erwägung kaum umhin können ihr zuzustimmen. Denn der Name eines Dinges ist nicht das Ding selbst. Wenn also das Eins alle Realität in sich schließt, so kann es neben ihm weder einen Namen noch einen Namengeber noch überhaupt etwas anderes geben als es selbst.

Die zweite Einwendung Platons gründet sich auf den Begriff des Ganzen. Die Eleaten, sagt er, stellen das Eine Seiende als ein Ganzes dar und müßen es so darstellen, denn was kein Ganzes ist, das ist unvollständig, und so wäre auch das Eins, wenn es kein Ganzes wäre, nicht das vollständige Seiende. Allein ein Ganzes ist ein Ding, das aus Teilen besteht die zu einer Einheit verbunden sind. Wenn also die Eleaten einerseits das Seiende als

ein Ganzes bezeichnen, andererseits aber alle Vielheit und Geteiltheit von ihm ausschließen, so liegt hierin ein Widerspruch. Bis hieher sind die Gedanken Platons ohne weiteres klar. Er fügt aber zur Verstärkung seiner Beweisführung noch zwei weitere Gründe hinzu, die einer genaueren Betrachtung bedürfen. Der Begriff des Ganzen, sagt er, ist auch zur Erklärung des Werdens unerläßlich, denn alles gewordene ist immer ein Ganzes geworden (*τὸ γενόμενον ἀεὶ γέγονεν ὅλον* p. 245 D); ferner muß dasjenige was eine Größe hat, diese Größe ganz haben, es muß also wenigstens in Hinsicht auf seine Größe ein Ganzes sein (*ὁπόσον ἂν ᾖ τοσοῦτον ὅλον ἀναγκαῖον εἶναι*). — Von diesen zwei Sätzen ist der erste nur verständlich im Zusammenhalte mit der von Platon im Parmenides entwickelten Theorie des Werdens. Diese geht dahin daß Sein und Werden Wechselbegriffe sind, und daß demnach alles Werdende in jedem Augenblick dasjenige *ist* was es eben *wird* (*πᾶν τὸ γιγνόμενον .. ἔστι τότε τοῦτο ὅ τι ἂν τύχῃ γιγνόμενον* Parm. p. 152 D, s. S. 137). Wenn nun das Werdende in jedem Augenblick des Werdens ein Seiendes ist, so ist es, als Seiendes betrachtet, das was es eben ist, in jedem Augenblicke ganz. Der Jüngling der sich zum Mann entwickelt, ist in dieser Hinsicht ein werdender, er ist aber zugleich in jedem Augenblick dieser Entwickelung ein Jüngling und als solcher so vollständig seiend wie er es dereinst als Mann sein wird. Nur durch diese Theorie der Wechselbeziehung zwischen Sein und Werden erhält das in Rede stehende Argument Platons seine Anwendbarkeit gegen die eleatische Lehre, denn sonst könnten die Eleaten entgegnen, daß ein lediglich aus dem Begriffe des Werdens abgeleitetes Bedenken ihre Lehre nicht treffe, weil diese von dem wahrhaft Seienden alles Werden ausschließe.[1]) — Zur Unterstützung dieses Argu-

[1]) Die von Schleiermacher gegebene Erklärung dieser Stelle des Sophisten (p. 245 D) — zu welcher ein neuester Herausgeber des Werkes wunderbarer Weise bemerkt, daß Schleiermacher „*de tota hac parte dialogi illustranda optime meritus est*“ — muß als völlig verfehlt bezeichnet werden. Schleiermacher meint (II, 2 S. 338/9), das Werden sei allemal Werden eines Ganzen, weil es „nicht eher aufhöre“ als bis das gewordene ein Ganzes geworden sei. Diese Behauptung verkennt ebenso sehr den Gedanken Platons, wie sie mit der Tatsache im Widerspruch steht, daß zallose Werdeprocesse abgebrochen werden ohne an ihr Ziel zu gelangen. Überdieß ist nach dieser Auffaßung bei vielen

mentes ist wie es scheint das nächstfolgende bestimmt. Ein Ding, sagt Platon, das nicht ein Ganzes ist, kann nicht einmal irgend eine Größe haben, denn die Größe die es hat, muß es ganz haben. Der Satz bedeutet, daß ein Ding, auch wenn es in anderer Beziehung unvollständig, ja selbst nur das Bruchstück eines anderen Dinges ist, doch in Hinsicht auf seine Größe ebenso ein in sich geschloßenes festbegrenztes Ding ist wie das Ganze zu dem es gehört. In die heutige Ausdrucksweise übertragen bedeuten die Ausfürungen Platons, daß der Begriff des Ganzen zu den Stammbegriffen unseres Verstandes gehört, und daß mithin eine Lehre wie die eleatische, in welcher dieser Begriff keinen Raum findet, nicht die richtige sein kann.

Wir haben nun die von Platon an der eleatischen Lehre geübte Kritik in zwei Formen kennen gelernt: die eine ist im Parmenides, die andere im Sophisten enthalten. Vergleicht man die beiden Darstellungen mit einander, so zeigt sich auf den ersten Blick, daß die Kritik im Parmenides derjenigen im Sophisten an Tiefe und Gründlichkeit bei weitem überlegen ist. Die beiden im Sophisten vorgebrachten Einwendungen finden sich auch im Parmenides. Auch dort sagt Platon, daß das Eins, soferne es alle Vielheit von sich ausschließt, weder mit Namen genannt noch als ein Ganzes betrachtet werden kann (*οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα . . οὐδὲ γιγνώσκεται* Parm. p. 142 A *οὔτε ὅλον αὐτὸ δεῖ εἶναι* p. 137 C). Allein im Parmenides sind diese beiden Sätze in einen umfaßenden Zusammenhang gestellt. Platon prüft das eleatische Eins nach allen Beziehungen, in welchen ein Ding für das menschliche Bewußtsein in Betracht kommen kann, und da sich zeigt daß alle diese Beziehungen verneint werden müßen, kommt er zu dem Ergebniß daß ein solches Eins weder benannt noch erkannt werden kann, und daß es daher zur Erklärung des Weltganzen untauglich ist. Aus dieser umfaßenden Reihe von Negationen hebt Pla-

Werdeprocessen gar nicht zu entscheiden, wann die Entwickelung vollendet und wann mithin das gewordene ein Ganzes sei. Wie steht es in dieser Hinsicht um die Entwickelung des Menschen? Ist der Säugling ein Ganzes? ist es der Mann? oder ist es etwa erst der Tote? Nach Schleiermacher sind diese Fragen nicht zu beantworten, nach Platon ist die Antwort einfach: der Mensch ist auf jedem Punkte seiner Entwickelung ein Ganzes, und auch der Tote ist das was er ist, ganz: nämlich ein Leichnam.

ton im Sophisten zwei einzelne heraus und macht sie zum Gegenstande besonderer Beweisfürung, die Hauptfrage aber, ob aus dem Eins welches alle Vielheit ausschließt, die Fülle des Seienden begriffen werden kann, bleibt im Sophisten völlig unberürt. Die knappen kritischen Bemerkungen im Sophisten können mithin nur als eine Nachlese zu der im Parmenides geübten eingehenden Kritik betrachtet werden.

Der Gast aus Elea wendet sich nun zu denjenigen Theorien, welche nicht eine gewiße *Zal* von Elementen sondern unmittelbar das *Wesen* des Seienden zu bestimmen suchen. Hier stehen sich, wie er sagt, zwei Meinungen in erbittertem Kampfe gegenüber. Die eine will nur dasjenige als seiend anerkennen, was man berüren und woran man sich stoßen kann, sie läßt also nur ein körperliches Sein gelten; die andere dagegen leugnet alles körperliche Sein, sie behauptet daß den Körpern nur ein bewegtes Werden, und nur gewißen körperlosen Ideen das wahre Sein zukomme. In der materialistischen Lehre unterscheidet Platon wieder eine rohere Form welche alles unkörperliche Sein schlechthin leugnet, und eine feinere Form welche auch gewißen unkörperlichen Dingen wie der Vernunft und Gerechtigkeit ein Sein zuerkennt.[1]) Jenen rohen Materialismus läßt Platon ganz außer Betracht, er hält es vermutlich für verlorene Mühe, erst noch besonders nachzuweisen daß Seele und Vernunft, Gerechtigkeit und

[1]) Daß aber Platon, wie Dümmler und Andere behaupten, unter dieser feineren Form des Materialismus eine innerhalb desselben tatsächlich hervorgetretene Richtung und zwar insonderheit die Lehre des Antisthenes verstanden habe, ist im Hinblick auf seine Ausdrucksweise kaum annembar. Vor allem, sagt Platon, müßen wir versuchen die materialistischen Denker zu beßern d. h. sie zu überzeugen daß es auch unsinnliche Realitäten giebt; wenn uns dieß aber nicht gelingt, so wollen wir wenigstens für unsere Untersuchung voraussetzen, daß sie geneigt sind uns angemeßener zu antworten als bisher (*λόγῳ . . ὑποτιθέμενοι νομιμώτερον αὐτοὺς ἢ νῦν ἐθέλοντας ἂν ἀποκρίνασθαι* p. 246 D). So konnte sich Platon nicht ausdrücken, wenn jene „Beßerung" schon tatsächlich eingetreten war, und am wenigsten konnte er eine solche Tatsache als eine von ihm aufgestellte Hypothese bezeichnen. Das richtige in dieser Frage dürfte wol L. Campbell getroffen haben (The Soph. and Pol. Oxford 1867 S. LXXIV), welcher meint, daß in die platonische Kritik des Materialismus möglicher Weise auch Antisthenes eingeschloßen sei (*„may possibly be included"*), daß aber höchst wahrscheinlich Platon hier die gesammten materialistischen Richtungen seiner Zeit in einem idealen Bilde zusammengefaßt habe.

Ungerechtigkeit etwas reales sind. Nur mit dem feineren Materialismus und mit dem Idealismus setzt er sich auseinander, und aus diesen Erörterungen ergiebt sich ihm unmittelbar der neue Seinsbegriff, welcher den Kernpunkt unseres Gespräches bildet. Dem Materialismus hält Platon entgegen, daß wenn man neben den körperlichen auch gewiße unkörperliche Dinge als seiend setzt, das Sein weder an die Körperlichkeit noch an die Unkörperlichkeit gebunden sein kann, sondern etwas sein muß das sich in beiden Formen zur Geltung bringt. Dieses beiden gemeinschaftliche Etwas aber kann nur bestehen in der Fähigkeit auf anderes zu wirken und von ihm Wirkungen zu erfaren; alles dem diese Fähigkeit zukommt, es sei körperlich oder unkörperlich, ist ein wahrhaft Seiendes, und so ist denn das Sein nichts anderes als Kraft (*οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις* p. 247 E).

Zu demselben Ergebniß fürt die Kritik der idealistischen Lehre. Der Grundgedanke dieser Lehre ist die strenge Sonderung des Seins vom Werden. Seiend ist nur dasjenige was immer sich selbst gleich ist, von dem mithin alle Bewegung und Veränderung, alles Wirken und Leiden ausgeschloßen ist; dasjenige hingegen, was wirkt und leidet, was sich bewegt und verändert, ist nicht ein Seiendes sondern ein Werdendes; seiend sind daher nur die unkörperlichen Ideen, die von der Seele durch das Denken erfaßt werden, während der durch leibliche Wahrnemung erfaßten Körperwelt nicht ein Sein sondern nur ein Werden zukommt. — Gegen diese Auffaßung wendet Platon zunächst ein, daß es ein Wirken und Leiden d. h. nach heutiger Ausdrucksweise eine Causalität nicht nur in der Körperwelt sondern auch in der Gedankenwelt geben muß, denn wenn die Seele das wahrhaft Seiende erkennt und wenn dieses Erkennen ein Tun ist, so muß das Erkanntwerden ein Leiden sein. Platon aber begnügt sich nicht mit dieser Beweisfürung. Er läßt ihr die mit der Gewißheit und Feierlichkeit eines Axioms hingestellte Erklärung folgen, daß wir „beim Zeus“ uns nicht werden einreden laßen, daß Bewegung und Leben, Seele und Denken dem wahrhaft Seienden nicht zukomme, sondern daß sein Wesen darin bestehe in feierlicher Gedankenlosigkeit unbewegt zu verharren (p. 248 E). Vielmehr, so schließt er diesen Abschnitt, werden wir auch die Bewegung und das Bewegte

als seiend gelten laßen, nur dürfen wir nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen alles Beharren zu leugnen, denn auch damit würde das Denken und Erkennen aufgehoben, welches sich notwendig auf ein irgendwie beharrendes beziehen muß.[1])

2) Genesis des neuen Seinsbegriffes.

Die neue Definition des Seins, die Platon uns hier vorlegt, bildet wie sich zeigen wird den Abschluß eines Denkprocesses, der weit hinter den Sophisten zurückreicht. Es ist deshalb für das Verständniß der platonischen Lehre und ihres Entwicklungsganges von großer Wichtigkeit sich die Bedeutung des neuen Seinsbegriffes nach allen Richtungen klar zu machen. Diese Bedeutung liegt darin, daß Platon damit die Formel gefunden hat um die in den Lehren jener Zeit hervorgetretenen Gegensätze in Betreff der Seinsfrage zu überwinden, und zugleich jeder dieser Lehren diejenige Geltung zu sichern die ihr nach Maß ihres Wahrheitsgehaltes zukommt. Platon leugnet von vorneherein weder das körperliche noch das unkörperliche Sein, weder das Beharren noch die Bewegung, aber er leugnet daß irgend eine dieser Formen das ganze Sein in sich schließe, und sucht deshalb nach

---

[1]) In der vielerörterten Frage, welche Philosophen unter den von Platon bekämpften „Ideenfreunden" *(εἰδῶν φίλοι)* zu verstehen seien, haben zwei Meinungen am meisten Zustimmung gefunden. Die eine, zuerst aufgestellt von Schleiermacher (II, 2 S. 93) und neuerlich lebhaft verteidigt von Zeller (II, 1 S. 252 A. 3), geht dahin daß Platon sich hier gegen die megarische Schule wende; nach einer anderen, von Überweg (Unters. S. 277 f.), Grote (III S. 244 ff.) und Campbell (The Soph. and Pol. S. LXXIV f. u. 125 f.) vertretenen Ansicht hätte Platon eine frühere Gestalt seiner eigenen Lehre im Auge. Beide Ansichten haben nahezu ebenso viel für wie gegen sich, und dieß wird sogar von ihren Vertretern selbst angedeutet. Schleiermacher sagt: es wäre „nicht zu verwundern wenn mancher auf den Gedanken käme, Platon meinte hier sich selbst und seine eigene Lehre", Überweg giebt die Möglichkeit einer Mitbeziehung auf die Megariker und Eleaten zu, Campbell macht den Beisatz: soferne überhaupt die Anspielung auf bestimmte Personen zu beziehen sei („*so far at least as the allusion il personal at all*" S. 125.) Das richtige dürfte denn auch sein, daß Platon nicht eine bestimmte idealistische Lehre sondern überhaupt die Vertreter des Idealismus treffen wollte, soferne einige von ihnen, abgesehen von ihrer Zugehörigkeit zu einer gewißen Schule, das Wesen des idealen Seins in der „feierlichen Gedankenlosigkeit und Regungslosigkeit" zu erkennen glaubten.

einem Seinsbegriffe, aus welchem all diese verschiedenen Formen des Seins zu erklären sind. Als diese Grundgestalt alles Seins erkennt er die *Kraft* d. h. die Fähigkeit Wirkungen zu üben und zu empfangen — ein Gedanke, der gerade in seiner Einfachheit als eine der erhabensten Leistungen des platonischen Geistes bezeichnet werden muß. Die Vergleichung des neuen Seinsbegriffes mit den von Platon kritisirten, einander entgegengesetzten Lehren wird das gesagte bestätigen.

Der erste Gegensatz, der hier in Betracht kommt, ist der „Gigantenkampf" zwischen der materialistischen und idealistischen Denkweise. Den groben Materialismus, der das unkörperliche Sein schlechthin leugnet, hat Platon wie schon bemerkt wurde keiner besonderen Widerlegung gewürdigt, sie ist aber durch seinen Seinsbegriff von selbst gegeben. Denn wenn man dieser Lehre auf den Grund geht, so erkennt man daß auch sie in letzter Auflösung sich auf den Satz stützt, daß Wirken und Leiden das Grundwesen alles Seienden ist: gerade weil das Betasten und Anstoßen, das Riechen und Schmecken den Vertretern dieser Lehre als diejenigen Wirkungen gelten, die von Keinem geleugnet werden können und auf die alle anderen Wirkungen zurückzufüren sind, folgern sie daß nur den Körpern das wahre Sein zukommt. Indem nun Platon darauf hinweist, daß Wirkungen auch von unkörperlichen Dingen ausgehen können, hat er die Einseitigkeit jener Schlußfolgerung aufgedeckt und dem idealen Sein die Anerkennung gesichert. Anders liegt die Sache in Betreff der zweiten, feineren Form des Materialismus. Diese betrachtet zwar die Seele als etwas körperliches (*σῶμα τι κεκτῆσθαι* p. 247 B), sie läßt aber Vernunft und Tugend, obgleich sie unkörperlich sind, als seiend gelten. Hier also braucht Platon das unkörperliche Sein nicht erst zu erweisen, wol aber macht er in Übereinstimmung mit seinen früheren Ausfürungen das Bedenken geltend, daß mit der Anname eines doppelten Seins die Frage nach dem Wesen des Seins nicht gelöst ist; denn man muß wieder fragen, was in den körperlichen und unkörperlichen Dingen das gemeinsame sei, auf Grund deßen sie beide als seiend bezeichnet werden. Dieses gemeinsame aber ist nichts anderes als die Fähigkeit zu wirken und zu leiden. — Die idealistische Lehre endlich, welche den Gegen-

pol des rohen Materialismus bildet, glaubt gerade im Wirken und Leiden d. h. in der Veränderung und dem Werden das Gegenteil des wahren Seins zu erkennen und gesteht dieses daher nur den über alles Wirken und Leiden erhabenen Ideen zu. Platon tut das irrtümliche dieser Lehre dar, indem er nachweist daß das Wirken und Leiden auch der Welt der idealen Dinge zukommt. und daß wir vom Sein gar keine Kenntniß erlangen könnten, wenn nicht zwischen ihm und der erkennenden Seele die Beziehung des Wirkens und Leidens statthätte. Steht dieß aber fest, so ist auch der Grund weggefallen das Sein der körperlichen Dinge zu bestreiten.

Noch wichtiger als die eben besprochene Controverse ist der Streit zwischen den beiden Lehren vom ewigen Beharren und der ewigen Bewegung oder der eleatischen und der heraklitischen Lehre. Hier nun zeigt sich auf das klarste, daß der im Sophisten aufgestellte Seinsbegriff das Ergebniß einer langwierigen Denkarbeit ist, durch welche Platon gegenüber den Einseitigkeiten jener beiden Lehren zuletzt seinen eigenen Standpunkt gewann.

Die Stellung Platons gegenüber der heraklitischen Lehre war, wie sich aus dem Kratylos ergiebt, zunächst eine scharf abweisende. Wie könnte dasjenige etwas sein, fragt er (Krat. p. 439 E), was sich nie auf gleiche Weise verhält? und wie könnte umgekehrt dasjenige was immer sich selbst gleichbleibt und nie aus seinem Begriffe heraustritt, sich verändern und bewegen? Dieß sind Fragen welche Parmenides in eigener Person gestellt haben könnte. Allein schon in dem Gespräche welches den Namen dieses Philosophen trägt, hat diese unbedingte Verwerfung der heraklitischen Lehre eine wesentliche Milderung erfaren. Es ist vor kurzem darauf hingewiesen und im Capitel über den Parmenides ausfürlich dargetan worden, daß Platon dort mit größter Entschiedenheit für die Realität des Werdens eintritt und den Satz aufstellt, daß alles werdende in jedem Augenblicke dasjenige *ist* was es eben *wird* (s. S. 137). Dieser Standpunkt wird auch im Theätetos festgehalten. Zwar ist hier die Gegnerschaft gegen Heraklit und namentlich gegen deßen extreme Nachfolger nicht minder entschieden als im Kratylos, aber sie richtet sich nicht gegen das Princip der Bewegung überhaupt, sondern gegen die

Behauptung daß es *nur* Bewegung und Werden und mithin gar kein beharrendes Sein gebe. Hingegen vertritt Platon auch im Theätet mit aller wünschenswerten Klarheit die Ansicht, daß die Bewegung nicht minder real sei als das Beharren. Was die Alten, sagt er p. 180 D, in der Erzälung von Okeanos und Thetys mythisch ausgedrückt haben — nämlich die Lehre von der ewigen Bewegung — das wollen uns die Neueren ganz klar beweisen „damit auch die Schuster ihre Weisheit lernen und von dem törichten Glauben ablaßen, daß einiges von dem Seienden feststehe, anderes sich bewege" *(τὰ μὲν ἑστάναι, τὰ δὲ κινεῖσθαι τῶν ὄντων)*. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der „törichte Glaube" welchen Platon hier dem Heraklitismus entgegensetzt, sein eigener war. Der Standpunkt des Theätetos in dieser Frage ist demnach mit dem des Sophisten identisch, und es sei hinzugefügt daß dieser Standpunkt auch in den Büchern vom Staate und in den „Gesetzen" festgehalten wird.[1]) — In demselben Maße nun wie Platon gegenüber der heraklitischen Lehre eine gewiße Annäherung vollzog, mußte auch seine Stellung zur eleatischen Lehre eine gewiße Wandlung erfaren. Daß Platon dem Grundgedanken dieser Lehre ursprünglich sehr nahe gestanden hatte, ergiebt sich aus den angefürten Sätzen des Kratylos, auch hat er an diesem Grundgedanken insoferne immer festgehalten, als er jederzeit die Ansicht vertrat daß ohne ein Beharren in den Dingen keine Erkenntniß möglich sei. Aber genauere Erwägung zeigte ihm, daß aus der starren regungslosen Einheit weder die Fülle des Seienden zu erklären noch das Zustandekommen einer Erkenntniß zu begreifen sei, daß vielmehr zu diesem Ende noch ein anderes Princip, ein Princip der Besonderung und Bewegung herangezogen werden müße. Hieraus ergab sich eine doppelte Aufgabe. Es mußte fürs erste die Einseitigkeit und Ungenüge der eleatischen Lehre dargetan werden, es mußte ferner ein neuer Seinsbegriff aufgestellt werden, der diese Einseitigkeit vermied und dem Princip der Gliederung den erforderlichen Raum gewährte. Hiemit ist die Stellung des Sophisten und des Parmenides zu einander gegeben. Im Parmenides und zwar im zweiten

[1]) Staat VII p. 529 D *τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτής*. Ges. X p. 893 *τὰ μὲν κινεῖταί που, φήσω, τὰ δὲ μένει.*

Teile des Werkes weist Platon nach, daß Einheit zwar das oberste Princip des Seienden ist, daß aber neben diesem noch ein zweites Princip, ein Princip des Nichteins oder des Anderen angenommen werden muß um die Gesammtheit des Seienden zu begreifen und Erkenntniß zu ermöglichen. Im Sophisten ergänzt Platon die Kritik durch den positiven Aufbau, indem er einen Seinsbegriff aufstellt, der bei Festhaltung der Einheit die Gliederung und Bewegung nicht nur zuläßt sondern geradezu fordert und damit die Erkenntniß möglich macht. Die Wandlung welche die Ansichten Platons in dieser Hinsicht durchgemacht haben, tritt auf das deutlichste hervor, wenn man seine Aussprüche im Kratylos und im Sophisten über die Bedingungen der Erkenntniß neben einander stellt. Im Kratylos (p. 440) stellt er nur die Eine Bedingung auf, daß es ein Beharren in den Dingen geben müße, weil es sonst keine Erkenntniß geben könnte, von einem Princip der Bewegung ist hier noch keine Rede. Im Sophisten dagegen erklärt er, daß die Bewegung des Seienden für die Erkenntniß nicht minder wesentlich sei als das Beharren, weil ohne solche niemand über nichts und nirgends einen Gedanken haben könnte (*νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ* p. 249 B). Zugleich wird aus diesen Betrachtungen völlig klar, warum Platon den Sophisten nicht an den Parmenides schlechtweg sondern ausdrücklich an den zweiten Teil des Werkes anknüpfte (s. S. 279).

Die Entwickelung des platonischen Denkens in dieser Frage liegt demnach zutage. Ausgehend von der entschiedenen Bekämpfung der heraklitischen Lehre ist er allmählich dahin gelangt, sowol die Bewegung wie das Beharren als seiend anzuerkennen und in diesen beiden Zuständen sowie im körperlichen und unkörperlichen Sein nur verschiedene Erscheinungsformen eines ihnen allen zu Grunde liegenden einheitlichen Seinsprincipes zu erkennen. Dieses Princip in seiner großartigen Einfachheit lautet: Sein ist die Kraft zu wirken und zu leiden. Hier läßt sich nun ein merkwürdiger Beleg dafür geben, wie sehr das Denken Platons ungeachtet seiner stätig fortschreitenden Entwickelung von gewißen leitenden Sätzen bestimmt war. Im Phädros findet sich der Ausspruch, daß man um die Natur *(φύσις)* irgend eines Dinges zu erkennen, prüfen müße welche Kraft es habe zu wirken und zu

leiden (*τὴν δύναμιν αὐτοῦ τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾷν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ* p. 270 D). Allerdings handelt es sich im Phädros nicht um das Sein und Nichtsein der Dinge, sondern es soll dem Redner eine Anweisung gegeben werden, was er tun müße um auf die Seelen seiner Hörer zu wirken. Der Ausspruch ist aber darum für das Denken Platons nicht weniger charakteristisch.[1])

c) Die Gemeinschaft der Begriffe und das Sein des Nichtseienden.

Mit der Aufstellung des neuen Seinsbegriffes erachtet Platon seine Aufgabe noch nicht für gelöst, vielmehr ergiebt sich auf Grund desselben eine Schwierigkeit, vor welcher die früheren Lehren gerade durch ihre Einseitigkeit bewahrt geblieben waren. Der neue Seinsbegriff sollte die Möglichkeit geben sowol die Ruhe wie die Bewegung als seiend gelten zu laßen, und durfte daher das Sein selbst weder in die Ruhe noch in die Bewegung setzen. Allein, so wendet Platon sich selbst ein, wie sollen wir uns ein Etwas denken das weder ruht noch sich bewegt, da doch wie es scheint dasjenige was nicht ruht, notwendig sich bewegen, und dasjenige was sich nicht bewegt, notwendig ruhen muß?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit findet Platon in demjenigen Verhältniß welches er als die Gemeinschaft der Gattungen oder der Begriffe (*κοινωνία τῶν γενῶν*) bezeichnet. Man hört, so sagt er, vielfach die Meinung aussprechen, daß es unstatthaft sei verschiedene Begriffe zu einem Urteil zu verbinden. Während wir gewohnt sind einem Menschen eine Vielheit von Eigenschaften, wie Farbe und Gestalt, Mängel und Vorzüge beizulegen, erheben nicht nur junge Leute sondern auch Alte die spät zum Lernen

---

[1]) Aus der hier gegebenen Darstellung ist ersichtlich daß die Definition des Seins als Kraft den organischen Abschluß der Auseinandersetzung Platons mit früheren Schulen, im besonderen mit der eleatischen Lehre bildet. Damit widerlegen sich sowol die bis in die neueste Zeit (Windelband, Gesch. der Philos. S. 99 A. 2 der 1. Aufl.) geäußerten Zweifel an der Echtheit des Gespräches, wie auch die Zweifel ob jene Definition als Platons geistiges Eigentum anzusehen sei. Die von Dümmler (Antisthenica S. 52f.) aufgestellte Behauptung daß die Definition dem Antisthenes angehöre, ist schon von Zeller (II, 1 S. 299 A. 2) als grundlos erwiesen.

gekommen sind, die bekannte Einwendung daß Eines nicht Vieles und Vieles nicht Eines sein könne, und daß man daher nicht sagen könne: der Mensch sei gut, sondern nur: das Gute sei gut und der Mensch sei Mensch. Gegenüber dieser Behauptung, die nur einem „ganz unmusischen und unphilosophischen" Manne zieme, entwickelt Platon folgende Lehre.[1])

Die Ansicht daß es schlechthin unstatthaft sei einen Begriff mit einem anderen zu verbinden, trägt ihre Widerlegung in sich selbst (*οἴκοθεν τὸν πολέμιον ἔχοντες* p. 252 C): ihre eigenen Vertreter können keinen Satz aussprechen ohne eine solche Verbindung zu vollziehen. Ebenso unzuläßig aber wäre die Anname, daß alle Begriffe ohne Unterschied mit einander verbunden werden können, denn dann müßte man auch von einer ruhenden Bewegung und einer sich bewegenden Ruhe sprechen können. Es bleibt also nur die Anname übrig, daß die Fähigkeit der Gemeinschaft *(δύναμις κοινωνίας)* zwar allen Begriffen zukommt, aber nicht allen in unbeschränktem Umfang. Es giebt allerdings einige Begriffe, wie die des Seins (und Nichtseins, s. unten), der Identität, der Verschiedenheit, welche mit allen anderen Begriffen verbunden werden können, der überwiegenden Mehrzal aber kommt diese Fähigkeit nur in beschränktem Maße zu, und es bedarf in jedem einzelnen Falle einer besonderen Untersuchung, um festzustellen mit welchen anderen Begriffen ein Begriff Gemeinschaft haben kann. Platon stellt nun eine solche Untersuchung in Betreff des Begriffes der Bewegung und seiner Beziehungen zu einigen anderen Grundbegriffen an und kommt zu folgenden Ergebnißen. Die Bewegung ist verschieden von der Ruhe und der Gemeinschaft mit ihr unfähig, sie ist verschieden von der Identität und von der Verschiedenheit, hat aber mit beiden Gemeinschaft; sie ist endlich verschieden vom Sein, hat aber Gemeinschaft mit ihm und ist

[1]) Daß zu den Vertretern dieser „unmusischen und unphilosophischen" Behauptung auch Antisthenes gehört habe ist mit Rücksicht auf die Mitteilungen des Aristoteles (Metaph. V 29 p. 1024 B) nicht zu bezweifeln. Doch ist wol schwerlich an Antisthenes allein sondern an ein in eristischen Kreisen überhaupt beliebtes Kunststück zu denken, da Platon ausdrücklich bemerkt, daß man derlei Reden häufig begegne (*ἐντυγχάνεις γὰρ πολλάκις κ. τ. λ.* p. 251 C). Dieser Meinung ist auch L. Campbell (The Soph. and Pol. S. 137 A. 2): *„and amongst them Antisthenes is most probably included"*.

daher sowol nichtseiend als seiend: nichtseiend insoferne sie etwas anderes ist als das Sein, und seiend insoferne sie am Sein teilhat. Die Wißenschaft welche über all diese Verhältniße Aufschluß giebt, ist die Philosophie, und das Verfaren deßen sie sich bedient, ist die Dialektik.

Aus dieser Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe leitet Platon zwei wichtige Folgerungen ab. Fürs erste ergiebt sich ihm daraus eine sehr belangreiche genauere Bestimmung des Seinsbegriffes, fürs zweite gründet er darauf den Begriff und die Realität des Nichtseins. Das Sein nämlich ist nach dieser Lehre nicht mehr der oberste allumfaßende Begriff, zu welchem die Begriffe der Identität, der Verschiedenheit und alle übrigen Gattungsbegriffe im Verhältniß der Unterordnung oder Abhängigkeit stehen, sondern es ist diesen anderen Begriffen vollkommen coordinirt: sowie die Bewegung dadurch mit sich selbst identisch und von den anderen Begriffen verschieden ist daß sie teilhat an den Begriffen der Identität und Verschiedenheit, ebenso ist sie dadurch seiend daß sie teilhat am Sein. Das Sein, sagt Platon, ist weder was jeder der anderen Begriffe für sich ist, noch was sie alle zusammen sind, sondern es ist nur das Eine was es selbst ist, das unzälig viele andere aber ist es nicht (*ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἄλλα οὐκ ἔστιν αὖ* p. 257 A).

Damit Hand in Hand geht eine eigentümliche Auffaßung des Nichtseins. Wenn das Sein nur ein einzelner den übrigen coordinirter Gattungsbegriff ist, so haben auch diese anderen Begriffe ihre selbständige, vom Sein unabhängige Wesenheit, und diese ist, weil sie nicht das Sein ist, etwas nichtseiendes. Dieses Nichtsein ist aber eben darum nicht das *Gegenteil* des Seins oder das Nichts, sondern eine vom Sein *verschiedene* Wesenheit. Die Vorsetzung des Wörtchens „nicht", sagt Platon, bedeutet beim Begriffe des Seins nichts anderes als bei allen anderen Begriffen, nämlich nicht den conträren sondern den contradictorischen Gegensatz: wenn wir vom Nichtgroßen oder Nichtschönen sprechen, so verstehen wir darunter nicht das Kleine oder Häßliche, sondern alles was vom Großen oder Schönen verschieden ist. Durch das Wörtchen „nicht" wird also immer die Gesammtheit der Dinge in zwei Classen gebracht, deren jede dasjenige *nicht ist* was die andere

ist, die aber beide gleich real sind. Demnach stehen sich auch das Seiende und das Nichtseiende als zwei Classen von gleicher Realität gegenüber. — Durch das bisher gesagte ist aber nur das *Gebiet* des Nichtseienden, aber nicht sein *Wesen*, nur der Umfang des Begriffes, aber nicht sein Inhalt bestimmt. Diesen letzteren erschließt Platon aus folgender Erwägung. Die einzelnen Begriffe sind von einander verschieden, aber sie sind es nicht dadurch daß jeder von ihnen ist was er ist, sondern dadurch daß jeder von ihnen teilhat an der Idee der Verschiedenheit (*οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου* p. 255 E). Demnach ist die Verschiedenheit eine unter alles Seiende verteilte Wesenheit (*φύσις . . κατακεκερματισμένη ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα* p. 258 D), und jene besondere Verschiedenheit welche sich als das Nichtsein darstellt, ist nur eine Unterart des Allgemeinbegriffes der Verschiedenheit, oder wie Platon sich ausdrückt: die Verschiedenheit ist der Gattungsbegriff, unter welchen das Nichtseiende gehört (*τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος*). Demnach, sagt Platon, hat auch das Nichtseiende ein Sein und ein eigentümliches Wesen und ist mitzuzälen als Ein Begriff unter dem vielen Seienden (*ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν* p. 258 C). — Endlich zieht Platon aus alledem die allerdings unvermeidliche Folgerung, daß auch das Sein selbst in gewißem Sinne nichtseiend ist. Denn das Sein als ein einzelner von den anderen verschiedener Gattungsbegriff ist alles dasjenige *nicht*, was die anderen Begriffe sind; es ist also insoferne nichtseiend, als die anderen Begriffe seiend sind (*τὸ ὂν . . ὅσα πέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν* p. 257 A) und es gilt von ihm dasselbe wie von allen anderen Begriffen: daß sie alle auf vielfache Weise *sind* und auf vielfache Weise *nicht sind* (*πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν* p. 259 B).

d) Kritik der neuen Seinslehre.

Die ontologischen Erörterungen im Sophisten haben den ausgesprochenen Zweck einer Revision der parmenideischen Lehre. Der eleatische Gast erklärt ausdrücklich (p. 241 D), er wolle gegenüber dem Satze des Vaters Parmenides „erzwingen“ (*βιάζεσθαι*), daß in gewißem Sinne das Nichtseiende sei und das Seiende nicht sei. Er vollzieht die Revision, wie wir gesehen haben, in zwei

Stufen: zunächst durch die Aufstellung eines neuen Seinsbegriffes, und dann durch eine neue Auffaßung des Nichtseienden, wodurch dieses in die Gesammtheit des Seienden aufgenommen wird. Die Auseinandersetzung Platons mit der parmenideischen Lehre ist damit zum Abschluß gebracht und wir können sie nun in ihrer Vollständigkeit übersehen. Die Lehre des Parmenides setzt sich aus zwei Grundbegriffen zusammen, aus dem des Eins und dem des Seins; man kann sie in die Formel bringen: es ist nur *Eines* und nur dieses Eine *ist*. Demgemäß ist die Auseinandersetzung Platons in zwei Werke verteilt: im Parmenides hat er es vorwiegend mit dem Einsbegriffe, im Sophisten vorwiegend mit dem Seinsbegriffe zu tun. Das Ergebniß der Prüfung ist aber gegenüber den beiden Grundbegriffen ein verschiedenes. Der Einsbegriff geht aus der strengen Kritik, die im Parmenides an ihm geübt wird, siegreich hervor; Platon weist zwar nach, daß ein jeder Gliederung unfähiges Eins, wie Parmenides es gelehrt hatte, zur Erklärung des Weltganzen unbrauchbar sei, aber das Schlußergebniß der Untersuchung lautet: „wenn das Eins nicht ist, so ist gar nichts“. Ganz anders dagegen ergeht es dem parmenideischen Seinsbegriffe; dieser wird im Sophisten vollständig verworfen und es wird an die Stelle der ewig sich selbst gleichen Regungslosigkeit und Gedankenlosigkeit die lebendige Kraft zu wirken und zu leiden gesetzt. So erklärt es sich, daß der Inhalt des Parmenides ein vorwiegend kritischer ist, denn dort handelt es sich nicht darum den Einsbegriff zu beseitigen, sondern ihn von den anhaftenden Mängeln zu befreien. Im Sophisten dagegen ist der Kritik weit weniger Raum gegönnt, denn hier war nicht mit einer Modification des parmenideischen Seinsbegriffes sondern nur mit einer vollständigen Neubildung auszukommen. An diese endlich schließt Platon seine neue Auffaßung des Nichtseins als einer Unterart des Begriffes der Verschiedenheit, welche Darlegung aber seinen eigenen Worten zufolge den Rahmen einer bloßen Auseinandersetzung mit Parmenides weit überschreitet: er sei mit dieser Darlegung, sagt der Gast aus Elea, dem Parmenides noch über deßen Verbot hinaus ungehorsam gewesen (p. 258 C).

Wenn man nun versucht sich über die neue Seinslehre Platons ein Urteil zu bilden, so erkennt man bald, daß man unter-

scheiden muß zwischen demjenigen was zur Auseinandersetzung mit der parmenideischen Lehre gehört, und demjenigen, was nach den eben angefürten Worten über diese Auseinandersetzung hinausgeht. Der neue Seinsbegriff Platons, die Definition des Seins als Kraft zu wirken und zu leiden, ist der höchsten Anerkennung und Bewunderung wert, man darf sagen daß erst auf Grund dieses Seinsbegriffes ein Begreifen der Welt und des Geschehens in der Welt möglich ist. Anders aber muß das Urteil über den neuen Begriff des Nichtseienden lauten. Der Gast aus Elea sagt, er wolle es mit Gewalt durchsetzen *(βιάζεσθαι)*, daß in gewißem Sinne das Seiende nicht sei und das Nichtseiende sei, und von einer gewißen Gewaltsamkeit sind denn auch seine Ausfürungen in diesem Punkte nicht freizusprechen.

Der Begriff des Nichtseienden, wie er uns im Sophisten vorliegt, ist nämlich nicht ein aus der Beobachtung der Dinge erwachsener, sondern ein in bestimmter Absicht construirter Begriff, construirt nämlich zu dem Zwecke dem rabulistischen Treiben der Sophisten mit dem Nichtseienden den Boden zu entziehen, und aus diesem Entstehungsgrunde erklärt sich die ganze Eigentümlichkeit dieses Begriffes von selbst. Wenn nämlich das Nichtseiende etwas reales sein soll, so ist damit zugleich gesagt daß das Sein nicht die ganze Realität in sich schließen kann, sondern daß es neben dem Sein noch anderweitige Realität geben muß. Damit ist vor allem das Sein aus seiner Stellung als oberster Gattungsbegriff des Universums verdrängt; es ist, ganz wie es der eleatische Gast darstellt, zu einer einzelnen Gattung in der Gesammtheit der Dinge geworden, welcher die zallosen übrigen Gattungen wie Ruhe und Bewegung, Identität und Verschiedenheit u. s. w. mit gleicher Realität gegenüberstehen. Hieraus folgt fürs erste, daß diese anderen Realitäten, weil sie nicht das Sein sind, *nichtseiende* Realitäten sind, und es folgt fürs zweite, daß auch das Sein selbst, insoferne es dieses andere Reale *nicht* ist, etwas nichtseiendes ist. Dabei aber kann Platon nicht stehen bleiben. Die vom Sein verschiedenen Realitäten sind bisher nur negativ, nämlich als nichtseiende bestimmt, und dieß macht sie ebenso wenig zu einer Gattung wie man etwa durch Zusammenfaßung aller Tiere außer dem Pferde eine Gattung des Nichtpferdes

erhält. Das Nichtsein hat also bisher noch keinen positiven Inhalt, es ist noch immer nur der Gegensatz des Seins. Daher sucht Platon den nichtseienden Realitäten etwas positiv gemeinsames zu geben, und er findet dieß in der Teilhabung am Begriffe der Verschiedenheit, welche Teilhabung alle Unterschiede zwischen den Dingen und somit auch den Unterschied zwischen dem Sein und den übrigen Gattungsbegriffen bewirkt. So ergiebt sich die Definition des Nichtseins als derjenigen Unterart des Gattungsbegriffes der Verschiedenheit, welche den Unterschied zwischen dem Sein und den übrigen Gattungsbegriffen bewirkt.

Dieser ganze Gedankenbau ruht auf dem Satze, daß die Begriffe Sein und Realität sich nicht decken, daß es also auch eine vom Sein unabhängige Realität gebe. Allein abgesehen davon daß es nicht leicht sein wird sich diese Unterscheidung zur begrifflichen Klarheit zu bringen, steht ihr das schwere Bedenken entgegen, daß sie einen kaum lösbaren Widerspruch birgt. Denn nach Platons bestimmtesten Aussprüchen kann es ohne Wirken und Leiden keine Erkenntniß geben, die Kraft zu wirken und zu leiden aber ist das Sein. Wie sollen wir demnach von einer Realität Kenntniß erlangen, die principiell vom Sein verschieden ist und der daher die Kraft zu wirken und zu leiden nicht zukommen kann? Nun könnte man etwa sagen, daß nach der Theorie Platons das Sein zu denjenigen Begriffen gehört welchen die Fähigkeit der Gemeinschaft mit allen anderen Begriffen zukommt, und daß mithin auch die vom Sein verschiedenen Realitäten durch ihre Gemeinschaft mit dem Sein die Kraft zu wirken und zu leiden empfangen. Dadurch aber wird nichts gebeßert, vielmehr ist gerade damit ausgesprochen, daß wir jene anderen Realitäten nur insoferne zu erkennen vermögen als sie aus nichtseienden zu seienden geworden sind. Und hiemit ist der Grundfehler der platonischen Theorie getroffen: die Aufgabe die er sich gestellt hat: dem Nichtseienden Realität und Sein beizulegen und es trotzdem als nichtseiend zu betrachten, ist unlösbar weil sie einen Widerspruch in sich schließt. Das Nichtseiende, dem Sein und Realität zukommt, ist eben kein Nichtseiendes mehr, sondern es ist ein Seiendes geworden und unterscheidet sich in dieser Hinsicht von allem anderen Seienden durch gar nichts. Dieß wird von Platon selbst mit

ausdrücklichen Worten bestätigt. Er löst zuletzt den Begriff des Nichtseins in den der Verschiedenheit auf und sagt (p. 256 E), daß die durch alle Dinge und auch durch das Sein selbst hindurchgehende Verschiedenheit jedes Seiende zu einem Nichtseienden macht, *daher wir alle Dinge (ξύμπαντα) ebensowol als seiend wie als nichtseiend bezeichnen können.* Hiemit aber ist jeder Unterschied zwischen dem Seienden und demjenigen was Platon das Nichtseiende nennt, aufgehoben, und so fürt die platonische Theorie des Nichtseienden doch zuletzt wieder auf den Satz zurück, daß wir nur Seiendes zu erkennen vermögen und daß mithin das Nichtseiende weder erkannt noch benannt werden kann.

Zu diesem Satze kehrte denn auch Platon in jener späteren Gestalt seiner Seinslehre zurück, welche uns in den Büchern vom Staate vorliegt. Diese weist gegenüber der Lehre unseres Gespräches sehr erhebliche Abweichungen auf. Im Sophisten (und auch schon im Parmenides) ist die Weltauffaßung Platons, wie sich schon aus der Definition des Seins als Kraft ergiebt, eine dynamische. Im All der Dinge sind Sein und Werden unauflöslich in einander verschlungen: das Sein ist stillstehendes Werden, das Werden fortschreitendes Sein, beides sind nur zwei von verschiedenen Beobachtungspunkten aus gewonnene Anschauungen desselben Zustandes. Die Gesammtheit der Dinge bildet daher Ein allumfaßendes Reich der Realität, in welches auch das Nichtseiende eingeschloßen ist, denn dieses ist nichts anderes als die Verschiedenheit, die Mannigfaltigkeit der Dinge und daher ebenso real wie das Sein selbst. In den Büchern vom Staate dagegen ist das Reich des Seins von dem des Werdens strenge gesondert; jenes ist das Reich des Denkens, dieses das Reich des Wahrnemens (*νοητόν, ὁρατὸν εἶδος* p. 509 D), jenes das Reich der einheitlichen immer sich selbst gleichen Begriffe, dieses das Reich der vielen und veränderlichen Einzeldinge, in jenem herrscht die Idee des Guten, von der das Sein stammt, in dieser die Sonne, von der das Werden stammt (p. 509 B). Die beiden Reiche stehen sich denn auch in Hinsicht auf ihre Realität nicht gleich. Wahre Realität hat nur das Reich des Seins, dem Werden hingegen kommt nur eine unvollkommene Realität zu, es ist, wie Platon einmal höchst bezeichnend sagt (p. 485 B), das durch Entstehen

und Vergehen in die Irre getriebene oder auch das mit Finsterniß gemischte Sein. Das *Nichtsein* endlich ist nach den Büchern vom Staate von der Realität völlig ausgeschloßen, es ist schlechthin unerkennbar (*πάντῃ ἄγνωστον* p. 477 A), es ist nicht einmal vorstellbar und würde am richtigsten das Nichts genannt (*μηδὲν ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιτο* p. 478 C). So hat Platon die künstliche Construction eines seienden Nichtseins, an die er im Sophisten so mühevolle Arbeit gewandt hatte, nachher vollständig fallen laßen.

Mit dieser Wandlung der platonischen Seinslehre Hand in Hand geht eine entsprechende Wandlung seiner Erkenntnißtheorie und im besonderen seiner Ansichten über das Wesen der Vorstellung. Da es auf dem Standpunkte des „Sophisten" nur Ein allumfaßendes Reich der Realität giebt welches alles Sein und Nichtsein einschließt, so können Erkenntniß und Vorstellung sich nicht in Hinsicht auf ihre *Objecte* sondern nur auf die Art des *Herantretens* an die Objecte oder auf den Grund des Fürwahrhaltens unterscheiden. Den schärfsten Ausdruck hatte diese schon im Menon ausgesprochene Auffaßung im zweiten und dritten Abschnitt des Theätetos gefunden, wo Platon nachweist daß es ganz unmöglich ist Erkenntniß und richtige Vorstellung nach ihrem Inhalt zu unterscheiden, und daß nur der Grund des Fürwahrhaltens bei jeder von beiden ein anderer ist — beim Augenzeugen das persönliche Erleben, beim Richter das bloße Hörensagen. In den Büchern vom Staate hingegen, wo Platon zwei Reiche von ungleicher Realität unterschied, war ihm die Möglichkeit gegeben die beiden Seelentätigkeiten auch nach dieser Richtung von einander zu sondern, und so weist er das Reich des Seins der Erkenntniß, das Reich des Werdens der Vorstellung zu (VII p. 534 A), während das Nichtsein sowol von der Erkenntniß wie von der Vorstellung ausgeschloßen ist. Im Anschluß an das eben gesagte haben wir noch die Auffaßung kennen zu lernen, durch welche Platon im Sophisten die Entstehung der falschen Vorstellung begreiflich zu machen sucht.[1])

[1]) Unter allen neueren Untersuchungen über den Sophisten ist keine auch nur entfernt zu solchem Ansehen gelangt wie die von Lewis Campbell (*The Sophistes and Politicus*, Oxford 1867). Es ist aber bezeichnend für die neuere Richtung der deutschen Platonforschung, daß dabei immer nur von dem sprach-

e) Erklärung der falschen Vorstellung.

Der Nachweis der Realität des Nichtseienden war vom Gast aus Elea deshalb unternommen worden, weil er ohne solchen die

statistischen Abschnitt des Campbell'schen Werkes die Rede ist, während die eigentliche „*Introduction to the Sophist*", welche den Gedankeninhalt des Gespräches erörtert, völlig unbeachtet geblieben ist. Die sprachstatistischen Aufstellungen sollen wie bekannt dazu dienen, die sprachliche und daher auch zeitliche Zusammengehörigkeit des Sophisten und Staatsmannes mit dem von Campbell noch für echt gehaltenen Philebos, ferner mit dem Timäos, Kritias und den Gesetzen darzutun und aus diesen sechs Werken eine Gruppe der platonischen „Altersdialoge" (nach Campbell „*later dialogues*") zu construiren. Über die Unstatthaftigkeit dieser Gruppirung, die zur Zeit auch in der deutschen Litteratur die herrschende ist, wird noch des weiteren gesprochen werden. Was aber die von Campbell gegebene Darstellung des Gedankeninhaltes betrifft, so ist das entscheidende derselben die Behauptung, daß Platon im Sophisten, um über die nackte Abstractheit der Begriffe Sein und Nichtsein hinauszukommen, diese zu logischen Determinationen gemacht habe, welche beide in jedem Denkacte notwendig vorkommen müßen („*logical determinations, both of which are necessarily present in every conception*" Introd. to the Soph. S. LXXXIV), und deren eine daher ebenso real sein müße wie die andere. — Hier ist gerade die Hauptsache übersehen. Die Unzulänglichkeit der eleatisch-megarischen Abstraction war wol kaum dadurch zu überwinden, daß Sein und Nichtsein lediglich zu Principien logischer Operationen gemacht werden, vielmehr hat Platon die Erhebung über die eleatische Lehre dadurch vollzogen, daß er das Sein als die Kraft zu wirken und zu leiden definirte. Diese Definition, aus welcher die Lehre von der Gemeinschaft der Gattungen sich mit organischer Notwendigkeit entwickelt, bildet den Mittelpunkt und Hauptgewinn des „Sophisten", und gerade sie wird unbegreiflicher Weise von Campbell hier mit völligem Stillschweigen übergangen. Das eben gesagte gilt auch von zwei weiteren Untersuchungen, in welchen Campbell sich mit diesem Gegenstande beschäftigt hat: von dem „*Excursus on the position of the Sophistes, Politicus and Philebus*", welcher in die Jowett-Campbellsche Ausgabe von „Plato's Republic" (Oxford 1894, II. Bd., S. 46—66) eingeschaltet ist, und einem Aufsatz über die Stellung des Parmenides im X. Bande der „Classical Review" (1896). Beide Abhandlungen ebenso wie der sprachstatistische Abschnitt des Buches vom J. 1867 liegen jetzt in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" Bd. 111 und 112 auch in deutscher Übersetzung vor. In beiden neueren Abhandlungen behauptet Campbell daß in den späteren Werken Platons ein Übergang von der ontologischen zur logischen Methode und von „ontologischer zu logischer Faßung des Seinsbegriffes" wahrnembar sei (Bd. 111 S. 247, Bd. 112 S. 29). Über diese Behauptung sei nur soviel bemerkt daß sie dem Inhalt des „Sophisten" — und an diesen muß man dabei wol zunächst denken — direct widerspricht. Denn wenn man sich der in diesem Gespräche geübten eindringenden Kritik der früheren Seinstheorien und insbesondere der Definition des Seins als Kraft erinnert, so wird man wol sagen müßen daß unter allen Werken Platons der Sophist — man verzeihe diesen Superlativ — ohne Vergleich das ontologischeste ist.

Anname falscher Vorstellungen und in weiterer Folge die Anname einer Kunst der Täuschung nicht für zuläßig hielt. Einen Menschen täuschen heißt: ihm falsche Vorstellungen beibringen, die falsche Vorstellung aber besteht darin, daß man etwas denkt oder spricht was nicht ist (p. 260 C). Wenn also das Nichtseiende, wie die Sophisten behaupten, weder gedacht noch ausgesprochen werden kann, so giebt es keine falsche Vorstellung und keine Täuschung, sondern es ist notwendig alles wahr *(ἀναγκαῖον ἀληθῆ πάντ' εἶναι)*. Nun haben wir, sagt der Gast, durch den Nachweis daß das Nichtseiende ist, die stärkste Mauer (*μέγιστον τεῖχος* p. 261 C) gebrochen, hinter welcher der Sophist sich verteidigte es ist aber noch zu zeigen, in welcher Weise das Nichtseiende in unserem Denken und Reden zum Ausdruck kommt. Zu diesem Ende stellt der Gast die beiden Sätze neben einander: „Theätetos sitzt" und „Theätetos fliegt". Sämmtliche Elemente aus welchen die beiden Sätze sich zusammensetzen: Theätetos, das Sitzen und das Fliegen, sind etwas seiendes. Allein das Fliegen steht mit Theätetos in keiner Relation des Wirkens und Leidens, es ist also, obgleich an sich seiend, in Beziehung auf Theätetos nichtseiend. Der zweite Satz sagt demnach vom Theätetos etwas nichtseiendes aus und ist daher falsch. So gelangt der Gast zu der Definition, daß diejenige Rede (oder Vorstellung) welche in Betreff eines bestimmten Dinges das verschiedene als identisch und das nichtseiende als seiend aussagt, „wirklich und wahrhaft eine falsche Rede ist" (*ὄντως τε καὶ ἀληθῶς λόγος ψευδής* p. 263 D vgl. Theät. p. 189 C D).

Der Gast aus Elea hat demnach im Sophisten geleistet, um was Sokrates im Theätetos sich vergeblich bemüht: er hat die falsche Vorstellung erklärt. Es fragt sich nun, wie diese Erklärung sich zu den mißlungenen Versuchen des Sokrates verhält. Sokrates untersucht im Theätet (s. S. 244) zunächst den subjectiven, dann den objectiven Tatbestand der falschen Vorstellung; in dem letzteren unterscheidet er zwei Fälle: die Vorstellung kann entweder dadurch falsch sein daß man sich in Betreff des Objectes etwas überhaupt nichtseiendes, oder dadurch daß man sich etwas seiendes aber vom Objecte verschiedenes denkt. Den ersten dieser Fälle erklärt Sokrates für ausgeschloßen, weil das Nichtseiende

nicht vorgestellt werden kann. Aber auch der zweite Fall kann nicht angenommen werden, weil es unmöglich ist daß die Seele in lautlosem Selbstgespräch zu sich sagt: Zwei seien Eines oder der Ochse sei ein Pferd. — Diese Argumentation ist in ihrem ersten Teile durch die im Sophisten entwickelte Theorie beseitigt. Das Nichtseiende ist nun zu einem Seienden und Vorstellbaren geworden, und es steht daher nichts im Wege, die falsche Vorstellung als Vorstellung des Nichtseienden zu erklären. Da aber das Nichtseiende nach der neuen Theorie soviel wie ein Verschiedenes ist, so heißt: „in Betreff eines Dinges das Nichtseiende vorstellen" soviel wie „etwas davon verschiedenes vorstellen". Damit sind die beiden Fälle des objectiven Tatbestandes die Sokrates im Theätet unterschied, zu Einem geworden, und dieß offenbar will Platon andeuten, indem er der neuen Definition die Doppelform giebt: die falsche Vorstellung bestehe darin Verschiedenes als identisch und Nichtseiendes als seiend auszusagen.

Wenn man nun aber fragt, ob mit dieser Definition ein wirklicher Fortschritt über den Theätet hinaus erzielt wurde, so wird man mit einem entschiedenen Nein antworten müßen. Es stehen ihr nicht nur all die Bedenken entgegen, welche gegen die im Sophisten vertretene Auffaßung des Nichtseienden erhoben wurden, sondern sie ist mit den eben angefürten Worten des Sokrates zu widerlegen. Denn wenn man in der falschen Vorstellung Verschiedenes als identisch setzt, so bedeutet dieß doch wieder nichts anderes als daß die Seele in ihrem lautlosen Selbstgespräch sich sagt: Zwei sind Eines oder der Ochse ist ein Pferd. Ein solcher Ausspruch aber ist, wie Sokrates sagt, nicht einmal einem Wahnsinnigen zuzumuten. Platon hat daher auch diese Definition in den Büchern vom Staate fallen laßen, und er mußte dieß tun, weil er hier das Nichtseiende wieder als unvorstellbar auffaßt. Die Frage nimmt aber nun eine ganz andere Wendung. Der Vorstellungstätigkeit ist in den Büchern vom Staate das Reich des Werdens als ihr eigentümliches Gebiet angewiesen. In diesem Reiche aber ist das Sein durch Entstehen und Vergehen in die Irre getrieben (*πλανωμένη οὐσία* p. 485 B), es ist der Stätigkeit beraubt und mit Finsterniß gemischt, in dieser Region kann daher die Erfaßung der Dinge keine klare und stätige sondern nur eine verworrene

und schwankende sein. Demzufolge erklärt Platon in den Büchern vom Staate (VI p. 506 C) die Vorstellungen ohne Ausname und zwar selbst die besten von ihnen für blind, häßlich und finster, und ebenso sagt er im Timäos daß auch die wahre Vorstellung etwas vernunftloses und haltloses sei (*ἄλογον*, *μεταπειστόν* Tim. p. 51 E). Auf diesem Standpunkte aber hat die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Vorstellung ihre Bedeutung verloren und Platon hat ihr auch keine Beachtung mehr geschenkt. In gewißem Sinne hat er damit das im Theätetos ausgesprochene Wort bewährt, daß das Wesen der falschen Vorstellung erst dann begriffen werden kann, wenn das Wesen der Erkenntniß begriffen ist.

III. Die Stellung des Sophisten in der Gesammtheit der platonischen Schriften.

a) Verhältniß des Sophisten zu den Büchern vom Staate.

Die Frage, welche Stellung dem Sophisten innerhalb des platonischen Lebenswerkes zukommt, mußte des Zusammenhanges wegen schon bei Besprechung des Theätetos in den Umkreis der Betrachtung gezogen werden. Schon dort (S. 279) wurde ausgesprochen, daß der Sophist als unmittelbare Fortsetzung des Theätetos anzusehen sei, daß beide Werke in nächster Beziehung zum Parmenides stehen und die Lösung der dort angeregten Probleme suchen, und daß in dieser Hinsicht der Sophist sich zum zweiten Teile des Parmenides ebenso verhalte wie der Theätet zum ersten. Diese Ergebniße sind nun zu vervollständigen und eingehender zu begründen.

Seinem angekündigten Zwecke sowie schon seinem Titel nach gehört der Sophist in die Reihe der Schriften, in welchen Platon sich mit der Sophistik auseinandersetzt. Er ist also in dieser Hinsicht mit dem Euthydemos, Protagoras, Gorgias und Theätetos zusammenzuhalten, nimmt aber gegenüber all diesen Schriften eine besondere Stellung ein. In jedem dieser Werke wird die Sophistik nach einer einzelnen Richtung betrachtet. Der Euthydemos ist hauptsächlich eine Schilderung des sophistischen Treibens in seiner äußeren Erscheinung, im Protagoras ist die Tugendlehre dieses

Sophisten, im Gorgias die gorgianische Lebensweisheit, im Theätetos der protagoreische Maß-Satz Gegenstand der Erörterung. Im Sophisten aber beschäftigt sich Platon nicht mehr mit dem was einzelne Sophisten gelehrt haben, wie er denn auch keinen von ihnen mit Namen nennt, sondern er hat es mit dem Sophisten als solchem zu tun, und sucht die gemeinsame Wurzel zu finden, aus welcher die einzelnen Erscheinungsformen dieser vielgestaltigen Kunst zu erklären sind. Der „Sophist" ist hiedurch als das abschließende Werk der ganzen Gruppe gekennzeichnet: erst nachdem Platon sich mit den einzelnen Sophisten und ihren Meinungen auseinandergesetzt hatte, glaubte er an die principielle Untersuchung des Wesens der Sophistik herantreten zu dürfen. Tatsächlich ist der Sophist von der allgemeinen Meinung, wenn auch nicht gerade aus diesen Gründen, jederzeit als das späteste der angefürten Werke betrachtet worden. Wenn nun hiemit das innere Verhältniß unseres Gespräches zu den übrigen Kampfschriften gegen die Sophisten richtig bezeichnet ist, so gewinnt man damit zugleich einen festen Anhaltspunkt um das Verhältniß des Werkes zu den Büchern vom Staate zu bestimmen. Hier allerdings gerät man mit der herrschenden oder vielmehr in diesem Punkte noch immer von der Platon-Statistik beherrschten Meinung in entschiedenen Widerspruch. Die Platon-Statistik glaubt auf Grund ihres Ziffernmateriales den Sophisten in die späteste Periode des platonischen Schriftstellertumes oder in die Gruppe der sogenannten „Altersdialoge", die Bücher vom Staate aber in eine frühere Periode setzen zu sollen. Allein abgesehen von den geradezu abenteuerlichen Consequenzen dieser Theorie, welche genötigt ist mit dem „Sophisten" sogar den „Staatsmann" hinter die Bücher vom Staate zu setzen, findet sie ein entscheidendes Hinderniß an der grundverschiedenen Haltung Platons gegen die Sophistik, welche im Sophisten einerseits, in den Büchern vom Staate andererseits zu Tage tritt. Man muß nämlich unterscheiden zwischen der Ansicht Platons über das *Wesen* der Sophistik und seinem Urteil über den *Einfluß* der Sophistik auf das Volks- und Staatsleben. In Betreff des ersteren Punktes hat Platon seine Meinung nie geändert, vielmehr finden wir die im Sophisten und den übrigen Kampfschriften ausgesprochenen Ansichten in den Büchern vom Staate

unverändert wieder. Die im ersten Buche enthaltene Polemik zwischen Sokrates und Thrasymachos ist ein getreues Seitenstück zu derjenigen zwischen Sokrates und Kallikles, und fast noch lebhafter wird man durch das erste und zweite Capitel des zehnten Buches (bes. p. 596 B C, 598 B—D) an einige Aussprüche im Sophisten erinnert. Da wie dort wird der angeblich allwißende Sophist dem Maler verglichen, welcher scheinbar alle Dinge des Himmels und der Erde hervorbringt und dadurch Kinder und unwißende Menschen zu täuschen vermag. Da somit die Ansicht Platons über das *Wesen* der Sophistik in beiden Werken dieselbe ist, läßt sich aus diesen Aussprüchen ein Schluß auf die Priorität des einen oder anderen Werkes nicht ableiten. Wesentlich anders aber verhält es sich mit dem zweiten Punkt. Daß Platon eine Zeit lang den *Einfluß* der Sophistik, insonderheit ihre verderbliche Einwirkung auf die Jugend sehr hoch angeschlagen hat, wird keines Beweises bedürfen, es geht dieß schon aus der Zal und dem Umfange seiner antisophistischen Schriften hervor. Besonders charakteristisch sind in dieser Beziehung die verschiedenen Definitionen im Sophisten, in welchen dargelegt wird wie diese Menschenclasse auf den mannigfaltigsten Wegen ihr nichtiges Scheinwißen unter die Leute zu bringen und namentlich reiche Jünglinge in ihr Garn zu locken sucht. In den Büchern vom Staate (VI p. 492 f.) aber lautet das Urteil Platons über diesen Punkt ganz anders. Die wahre Schuld an der Verderbniß der jungen Leute und besonders der reichbegabten Naturen unter ihnen, so sagt er hier in ewig denkwürdigen Worten, liegt nicht an den Sophisten die ja doch nur eine beschränkte Wirkung üben *(ἰδιωτικοί)*, sondern sie liegt an dem großen Haufen, der mit seinem tobenden Beifalls- und Tadelsgeschrei die Volksversammlungen und Gerichtsstätten erfüllt und dadurch auch die beste Lehre und Erziehung erstickt, sowie an den niedrigen Strebern, welche zwar jene anderen als Sophisten schelten, dabei aber mit ihrem Buhlen um die Gunst des Haufens und mit ihrer kriechenden Schmeichelei gegen seine Leidenschaften gerade die ärgsten Sophisten sind. — Wer diese Aussprüche unbefangen prüft, der wird nicht den geringsten Zweifel hegen, daß Platon nachdem er zu einer solchen Ansicht über den geringen Einfluß der Sophistik gelangt war, sich nicht mehr bestimmt finden

konnte diese bedeutungslose Kunst zum Gegenstande so eingehender Erörterungen zu machen wie er es im Sophisten tut, und damit zugleich sein aus tiefster Seele entsprungenes Verdammungsurteil über das verwerfliche Treiben der Demagogie und Ochlokratie zu widerrufen. Dazu kommt aber weiter, daß nur die hier vertretene Auffaßung mit dem geschichtlichen Verlauf der Dinge vereinbart werden kann. Nachdem um die Wende des fünften und vierten Jahrhunderts die Generation der älteren in ihrer Art immerhin beachtenswerten Sophisten ausgestorben war, gieng es bekanntlich mit dem Ansehen der in leere Worthascherei entarteten Sophistik tief abwärts, und diese Entwickelung fällt mit Platons kräftigsten Mannesjaren zusammen. Vergleicht man hiemit jene Änderung in Platons Urteil über die Bedeutung der Sophistik, so ist es sonnenklar, daß wir im „Sophisten" noch ein Denkmal des großen Einflußes der alten Sophistik vor uns haben, während das Urteil in den Büchern vom Staate der Zeit angehört wo jene Wandlung sich bereits vollzogen hatte.

Die Stellung des Sophisten ist mithin nach vorwärts und rückwärts durch innere und äußere Merkmale fest umschrieben. Unter den letzteren ist neben der Anknüpfung an den Theätetos das weitaus bedeutendste die schon erwähnte Rückweisung auf den Parmenidês, mit welcher die entsprechende Stelle im Theätetos (p. 183 E) zu verbinden ist. Indem Platon, wie schon dargetan wurde (S. 279) im Theätet auf den ersten, im Sophisten auf den zweiten Teil des Parmenides verweist, hat er nicht nur die drei Werke als ein zusammengehöriges Ganzes bezeichnet, sondern zugleich für das Verständniß derselben einen wertvollen Fingerzeig gegeben. Innerhalb dieses Ganzen aber steht der Sophist zum Parmenides in noch weit engerer Beziehung als der Theätet, und auch dieß hat Platon durch ein äußeres Zeichen ersichtlich gemacht. Während nämlich im Theätetos die Verweisungsstelle erst tief im Laufe des Gespräches vorkommt, ist sie im Sophisten in die einleitenden Sätze aufgenommen, um von vorne herein das Gebiet zu bezeichnen auf welchem die Erörterung sich bewegen soll. Die Bedeutung dieser Abweichung wird aber erst dann völlig klar werden, wenn wir uns die Hauptgedanken der drei Werke übersichtlich vergegenwärtigen.

b) Parmenides, Theätetos und Sophist.

Eine übersichtliche Zusammenfaßung der drei Werke muß an das Doppelergebniß anknüpfen, zu welchem die Erörterungen im Kratylos gefürt hatten. In diesem Werke hatte Sokrates dargetan: 1) daß die Erkenntniß der Dinge nicht aus der Kenntniß ihrer Benennungen geschöpft werden kann, sondern daß es einen anderen Weg geben muß um das Wesen der Dinge zu ergründen, 2) daß die Grundbedingung der Erkenntniß die Anname eines beharrenden Wesens der Dinge ist, da es bei der Anname unausgesetzter Veränderung aller Dinge weder ein erkennbares noch ein erkennendes geben könnte. Von diesen Sätzen schließt aber jeder eine Frage in sich. Wenn es einen anderen Weg zur Erkenntniß geben muß als den durch die Sprache, so fragt sich: welches ist dieser Weg? Und wenn es über der veränderlichen Erscheinungswelt ein unveränderliches Wesen der Dinge geben muß, wie haben wir uns dieses Wesen und sein Verhältniß zur Erscheinungswelt zu denken? Diese Fragen mit ihren mannigfachen Verschlingungen und Nebenfragen bilden den Inhalt der drei Werke.

Platon giebt der zweiten Frage den Vorrang und beschäftigt sich mit ihr im Parmenides. Im ersten Teile des Werkes setzt er die außerordentlichen Schwierigkeiten auseinander, die mit der Anname beharrender Wesenheiten der Dinge verbunden sind. Wenn wir der Welt der veränderlichen Erscheinungen eine Idealwelt der beharrenden Wesenheiten in strenger Sonderung gegenüberstellen, so scheint es daß die beiden Welten in keinerlei Weise mit einander in Beziehung treten können, und die unmittelbare Folge davon — Platon bezeichnet sie als die größte aller Schwierigkeiten (*μέγιστον δὲ τόδε* Parm. p. 133 B) — ist die, daß die Idealwelt dem menschlichen Erkennen völlig verschloßen zu sein scheint. Da aber trotzdem die Anname beharrender Wesenheiten unerläßlich ist, weil sonst alle Möglichkeit der Forschung aufgehoben würde, so muß das ideale Sein als ein solches aufgefaßt werden, welches die Beziehungen zur Erscheinungswelt und zum menschlichen Erkenntnißvermögen nicht ausschließt. — Im zweiten Teile des Werkes wird nun auseinandergesetzt, welche Modificationen

der eleatische Eins- und Seinsbegriff erfaren muß um zur Erklärung des Weltganzen tauglich zu sein. Einheit ist zwar das oberste Princip alles Seienden, aber das Eins der Eleaten, das alle Gliederung und Vielheit, alles Wirken und Werden vom Sein ausschließt, ist unserem Erkenntnißvermögen völlig unzugänglich. Wenn also die Welt für uns verständlich und erkennbar sein soll, so muß neben der Einheit auch der Vielheit, neben dem Sein auch dem Werden sein Recht zukommen. Man sieht, wie in beiden Teilen des Werkes die Erörterungen auf den Einen Punkt gerichtet sind, zwischen dem Sein der Dinge und dem menschlichen Erkenntnißvermögen die Möglichkeit einer Beziehung herzustellen.

Hier setzt der Theätetos ein mit der Frage: was ist Erkenntniß? Die Frage bedeutet nicht: was ist der Inhalt der Erkenntniß? sondern: welches ist die Seelenverrichtung, die uns Erkenntniß gewährt? (s. S. 205). Die erste Antwort des Theätetos, welche die Erkenntniß der Wahrnemung gleichsetzt, gewinnt nun, wenn wir sie mit den Erörterungen im Parmenides zusammenhalten, eine ganz neue Beleuchtung: sie ist nämlich gleichbedeutend mit der Leugnung der idealen Wesenheiten, weil diese nicht Gegenstand der Wahrnemung sein können. Die erste Antwort des Theätetos wirft uns mithin noch hinter den Parmenides zurück. Das erste was Sokrates darauf entgegnet, nämlich die Zurückfürung der Definition auf die Lehren des Protagoras und Herakleitos hat zum Parmenides keine Beziehung. Erst nachdem Sokrates die Unhaltbarkeit des protagoreischen Maß-Satzes nachgewiesen hat, wendet er sich direct zu der von Theätetos gegebenen Definition, und erst jetzt (p. 183 E) erinnert er an die zwischen ihm und Parmenides gepflogene Unterredung oder an den ersten Teil des Gespräches Parmenides. Er setzt nun auseinander, daß die Wahrnemung uns zwar anzeigen kann ob ein Ding hart oder weich ist, daß aber das Wesen der Härte und Weichheit, der Schönheit und Häßlichkeit und alles derartige sich der Wahrnemung durch leibliche Organe entzieht. Da nun gerade diese Wesenheiten das Object der Erkenntniß bilden, kann diese nicht in der Wahrnemung sondern nur in einer solchen Verrichtung gefunden werden, in welcher sich die Seele unabhängig von leiblichen Organen in sich selbst mit dem Seienden beschäftigt (ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν

πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα Theät. p. 187 A). — Die Anknüpfung an den ersten Teil des Parmenides liegt auf der Hand: mit der Wahrnemung, die ganz und gar auf die Erscheinungswelt beschränkt ist, kann der Mensch nicht in die Welt der idealen Wesenheiten eindringen, sondern dieß ist einer Tätigkeit vorbehalten, in welcher die Seele sich über die Erscheinungswelt erhebt und durch die Vergleichung und Schlußfolgerung aus den Wahrnemungen das Wesen der Dinge zu ergründen sucht. Die Seele ist hiedurch zu einer Art von Verbindungsglied zwischen der Erscheinungswelt und der Idealwelt geworden, und damit ist ein erster Schritt zur Überwindung des Gegensatzes der beiden Welten geschehen.

Die weiteren Erörterungen des „Theätetos", in welchen Sokrates innerhalb der reinen Seelentätigkeit die Erkenntniß gegen die Vorstellung abzugrenzen sucht, stehen zum Parmenides nicht mehr in unmittelbarer Beziehung. Den zweiten und entscheidenden Schritt zur Überwindung jenes Gegensatzes hat Platon erst im Sophisten getan. Es ist klar daß dieser Schritt nur in einer Revision des eleatischen Seinsbegriffes bestehen konnte, denn wenn das Sein alle Regung und Veränderung von sich ausschließt, so ist eine Wechselbeziehung zwischen der Idealwelt und der Erscheinungswelt undenkbar. Es mußte also dem Sein die Möglichkeit der Einwirkung auf die Erscheinungswelt gegeben werden, und dieß vollbrachte Platon, indem er das Sein definirte als die Kraft zu wirken und zu leiden. Der Sophist enthält also die endgiltige Auseinandersetzung Platons mit der eleatischen Lehre und damit zugleich die Vollendung des im zweiten Teile des Parmenides begonnenen Werkes. Schon dort hatte Platon die Unhaltbarkeit der eleatischen Eins- und Seinslehre nachgewiesen und ihr gegenüber die Realität des Werdens behauptet. Die positive Ergänzung hiezu bringt der Sophist. Demnach hat Platon mit gutem Vorbedacht gehandelt, als er die Hinweisung auf den Parmenides und zwar auf den zweiten Teil des Werkes in den Eingang des Sophisten stellte, um uns im vorhinein über die Richtung seiner Ausfürungen zu orientiren.

Es ergiebt sich aus alledem daß der Sophist einen Höhepunkt des platonischen Schaffens bedeutet. Man darf aber dabei

nur an den in dem Werke entwickelten neuen Seinsbegriff, nicht an die Lehre vom Nichtsein denken, welche nicht aus jenem organisch hervorgewachsen, sondern mit ihm nur in eine äußerliche leicht lösbare Verbindung gebracht ist. Durch die Definition des Seins als Kraft aber hat Platon nicht nur den alten Gegensatz zwischen der eleatischen und heraklitischen Lehre principiell überwunden, sondern auch in Betreff der Ideenlehre einen wesentlichen Fortschritt vollzogen. In der ersten Gestalt dieser Lehre, die uns im Phädros vorliegt, sind die Ideen im überhimmlischen Orte regungslos hingelagert, sie sind nichts als ein Object der Beschauung für die Götterseelen und die ihr Gefolge bildenden Menschenseelen, von einer Beziehung der Ideen zur unterhimmlischen Welt ist noch keine Rede. Im Parmenides ist Platon sich schon klar darüber, daß die Anname einer Ideenwelt unfruchtbar bleiben muß, wenn es nicht gelingt zwischen ihr und der Erscheinungswelt eine Beziehung herzustellen, aber er vermag noch nicht der Schwierigkeiten Herr zu werden, die sich der Anname einer solchen Beziehung entgegenstellen. Im Sophisten endlich beseitigt er diese Schwierigkeiten principiell dadurch, daß er die Kraft zu wirken und zu leiden geradezu als den Inhalt des Seins erklärt. Freilich ist damit die Aufgabe nicht vollständig gelöst, denn es bleibt noch die sehr schwierige Frage zu beantworten, wie das Wirken und Leiden des Seins mit seiner Unveränderlichkeit vereinbart werden soll. Über diese Frage hat sich Platon weder im Sophisten noch später ausgesprochen, obgleich er die Ursächlichkeit der Ideen festhält. In den Büchern vom Staate hat er den Gedanken eines Reiches der Ideen noch dadurch erweitert, daß er die Idee des Guten an die Spitze des Reiches stellt. Zugleich erklärt er diese Idee für die oberste Ursache nicht nur in der Ideenwelt sondern auch in der Erscheinungswelt, denn in dieser letzteren herrscht die Sonne, und diese ist ein Sprößling, den das Gute als sein Ebenbild hervorgebracht hat (p. 508 B). Ebenso vertritt er (Buch VI und VII) mit aller Bestimmtheit die Ansicht, daß der Seele die Fähigkeit zukomme das Seiende zu erkennen. Er steht also in den Büchern vom Staate auf demselben Standpunkt wie im Sophisten. Wesentlich abgeschwächt dagegen sind seine Aussprüche im Phädon. Er hält zwar auch hier daran fest,

daß die Dinge der Erscheinungswelt durch die Ideen zu dem gemacht werden was sie sind. Ob aber die Beziehung der Idee zur Erscheinung als eine Gemeinschaft oder in anderer Weise aufzufaßen sei, darüber erklärt er keine Behauptung aufstellen zu wollen (*οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι* p. 100 D), und was die Möglichkeit der Erkenntniß anlangt, so stellt er den Satz auf (p. 66 E), daß wir entweder nie oder erst nach dem Tode zum Wißen gelangen werden. In der Frage der Causalität der Ideen ist also Platon niemals über den im Sophisten erreichten Standpunkt hinausgeschritten.

Anhang:

Das Verhalten Platons gegen die Sophisten und das Verhalten neuerer Schriftsteller gegen Platon.

In dem eben besprochenen Werke hat Platon sein aus zalreichen anderen Gesprächen uns bekanntes Urteil über die Sophistik auf seinen principiellen Ausdruck gebracht und ihm zugleich die schärfste Faßung gegeben. Dieses Urteil und das ganze Verhalten Platons gegen die Sophisten hat jedoch in neuerer Zeit vielfache Anfechtung erfaren, man hat aus diesem Anlaß gegen ihn Vorwürfe erhoben, welche ebensowol seinen Charakter wie sein Denkvermögen auf das empfindlichste berüren. Es wird daher nicht überflüßig sein und auch den Rahmen der vorliegenden Studien nicht überschreiten, wenn diese Vorwürfe, die insonderheit bei einem berühmten Schriftsteller jüngster Zeit sich in concentrirter Masse vorfinden, auf ihre Berechtigung geprüft werden.

Vor allem ist hier daran zu erinnern, daß das Urteil Platons über die Sophistik in allen Punkten auch dasjenige des Aristoteles gewesen ist. Auch dieser nennt die Sophistik eine nicht wirkliche sondern nur scheinbare Weisheit, er bezeichnet den Sophisten als denjenigen der mit solcher Scheinweisheit Geschäfte macht, er mißbilligt die von Protagoras gelehrte Kunst die schlechtere Sache durch Scheingründe zur beßeren zu machen, ebenso entschieden wie Platon die gorgianische Rhetorik mißbilligt, welche den Laien in den Stand setzt, den Sachverständigen zu unterdrücken,[1]) er

[1]) Vgl. über die betreffende Stelle der Rhetorik des Aristoteles II, 24 a. E. die klaren Ausfürungen von Zeller I S. 1140 A. 1, 5. Aufl.

konnte diese bedeutungslose Kunst zum Gegenstande so eingehender Erörterungen zu machen wie er es im Sophisten tut, und damit zugleich sein aus tiefster Seele entsprungenes Verdammungsurteil über das verwerfliche Treiben der Demagogie und Ochlokratie zu widerrufen. Dazu kommt aber weiter, daß nur die hier vertretene Auffaßung mit dem geschichtlichen Verlauf der Dinge vereinbart werden kann. Nachdem um die Wende des fünften und vierten Jahrhunderts die Generation der älteren in ihrer Art immerhin beachtenswerten Sophisten ausgestorben war, gieng es bekanntlich mit dem Ansehen der in leere Worthascherei entarteten Sophistik tief abwärts, und diese Entwickelung fällt mit Platons kräftigsten Mannesjaren zusammen. Vergleicht man hiemit jene Änderung in Platons Urteil über die Bedeutung der Sophistik, so ist es sonnenklar, daß wir im „Sophisten" noch ein Denkmal des großen Einflußes der alten Sophistik vor uns haben, während das Urteil in den Büchern vom Staate der Zeit angehört wo jene Wandlung sich bereits vollzogen hatte.

Die Stellung des Sophisten ist mithin nach vorwärts und rückwärts durch innere und äußere Merkmale fest umschrieben. Unter den letzteren ist neben der Anknüpfung an den Theätetos das weitaus bedeutendste die schon erwähnte Rückweisung auf den Parmenidės, mit welcher die entsprechende Stelle im Theätetos (p. 183 E) zu verbinden ist. Indem Platon, wie schon dargetan wurde (S. 279) im Theätet auf den ersten, im Sophisten auf den zweiten Teil des Parmenides verweist, hat er nicht nur die drei Werke als ein zusammengehöriges Ganzes bezeichnet, sondern zugleich für das Verständniß derselben einen wertvollen Fingerzeig gegeben. Innerhalb dieses Ganzen aber steht der Sophist zum Parmenides in noch weit engerer Beziehung als der Theätet, und auch dieß hat Platon durch ein äußeres Zeichen ersichtlich gemacht. Während nämlich im Theätetos die Verweisungsstelle erst tief im Laufe des Gespräches vorkommt, ist sie im Sophisten in die einleitenden Sätze aufgenommen, um von vorne herein das Gebiet zu bezeichnen auf welchem die Erörterung sich bewegen soll. Die Bedeutung dieser Abweichung wird aber erst dann völlig klar werden, wenn wir uns die Hauptgedanken der drei Werke übersichtlich vergegenwärtigen.

älteren und jüngeren Sophisten, daß die spätere Gestalt der Sophistik nichts zufälliges sondern „eine unvermeidliche Folge“ des Standpunktes der älteren Sophisten gewesen sei, und „daß deshalb ihre Vorzeichen schon bei seinen berühmtesten Vertretern beginnen“ (I S. 1163). In der Frage des Geldlohnes dagegen steht Zeller (I S. 1081 ff.) auf Seite der Sophisten; er meint daß wir ihnen in dieser Hinsicht „ein Vorurteil abzubitten“ haben, das ihrem guten Rufe mehr als alles andere geschadet habe, doch verkennt auch Zeller nicht, daß es unter den damaligen Umständen eine sehr gefärliche Sache war, wenn der höhere Unterricht und die Vorbereitung für das öffentliche Leben von Lehrern betrieben wurde, die sich dafür von ihren Schülern bezalen ließen, und daß denn auch der sophistische Unterricht „schnell genug zum bloßen Mittel für den Erwerb von Geld und Ehre herabsank“. — So maßvoll diese Sätze gehalten sind, so wird man sie doch nicht ohne Widerspruch hinnemen können. Zeller begründet seinen Standpunkt damit, daß es heutzutage „wo aller Unterricht durch besoldete Lehrer erteilt zu werden pflegt“ unbillig wäre den Sophisten ihren Gelderwerb vorzuwerfen. Allein von anderen naheliegenden Erwägungen zu schweigen kommt hier der wichtige Umstand in Betracht, daß heutzutage die Lehrer für den Volks- und Mittelschul-Unterricht in weit überwiegendem Maße, für den Hochschul-Unterricht nahezu ausschließlich durch den Staat oder andere öffentliche Körperschaften und nicht durch ihre Schüler besoldet werden. Gerade beim Unterricht in ethischen und politischen Dingen aber liegt die Gefar nahe, daß der vom Schüler besoldete Lehrer sich nicht durch die Sache sondern durch die Rücksicht auf den vermeinten Vorteil des Schülers oder etwa durch die Absicht dem Schüler oder deßen Angehörigen zu schmeicheln leiten läßt, und wie sehr diese Gefar durch das Wanderleben der Sophisten, durch dieses Hausiren mit der Wißenschaft gesteigert wurde, liegt auf der Hand und ist von Zeller selbst hervorgehoben. Am wenigsten wird man es zutreffend finden können, wenn Zeller (S. 1082) das Verhältniß zwischen dem Sophisten und seinen Schülern mit demjenigen zwischen Mann und Frau oder zwischen Eltern und Kindern vergleicht, was wol einer weiteren Ausfürung nicht bedarf. Und so wird es denn mit der

Abbitte die wir den Sophisten schulden, nicht gar so ernst zu nemen sein.

Es ist klar, daß mit der von Grund aus veränderten Beurteilung der Sophistik auch das Urteil über das Verhalten Platons gegen die Sophisten eine gründliche Wandlung erfaren mußte. Unter den Aufgaben welche Platon sich gesetzt hatte, war wenigstens seiner eigenen Schätzung nach die Bekämpfung der Sophistik eine der wichtigsten. Er hat ihr eine große Reihe seiner hervorragendsten Werke gewidmet, und man kann sagen daß sie geraume Zeit hindurch sein Denken ausschließlich beherrschte. Wenn nun die Sophisten so harmlose Leute und einzelne von ihnen so bedeutende Denker waren, wie die modernen Sophisten-Retter annemen, ja wenn es überhaupt „ungereimt" ist von einer sophistischen Geistesart zu sprechen, dann hat Platon (und mit ihm Aristoteles) nicht nur diese Ungereimtheit begangen, sondern er hat sein heißes Bemühen an einen Kampf gesetzt, den man nach alledem als einen Kampf gegen Windmülen bezeichnen müßte. Es bliebe uns danach nur übrig uns über den Unverstand und Starrsinn zu verwundern, mit welchem Platon eine Erscheinung verfolgte, die er vielmehr als eine fruchtbare Entwickelungsstufe im Leben seines Volkes hätte anerkennen sollen.

So unausweichlich diese Folgerung ist, so ist sie doch bisher von den Vertretern der neuen Theorie nicht gezogen oder wenigstens nicht in dieser Allgemeinheit und mit so klaren Worten ausgesprochen worden. Wol aber hat man das Verhalten Platons gegen die Sophisten im einzelnen einer strengen Kritik unterzogen und aus diesem Anlaß gegen ihn gewichtige Vorwürfe erhoben. Am weitesten gehen dürfte in dieser Hinsicht Th. Gomperz in dem berühmten Buche „Griechische Denker". Platon, so heißt es hier (I S. 336), habe sich gegen die Sophisten „aller Mittel" bedient, „grober nicht weniger als feiner", und in der Darlegung welche diesem Satze folgt, wird versucht die schwere Anklage zu begründen. Es soll nun an der Hand eben dieser Darlegung in einigen Beispielen gezeigt werden, welche Mittel heutzutage als erlaubt gelten, wenn es sich darum handelt das Verfaren Platons zu verdächtigen.

Nach der Darstellung von Gomperz hätte Platon die Sophisten nicht nur sachlich sondern auch persönlich angegriffen, er hätte (S. 337), wo die Lehren eines Sophisten seinem „Späherauge" keine Blößen boten, auf andere Weise einen komischen Eindruck zu erzielen gesucht und unter anderem die schwächliche Gesundheit des Prodikos „ins lächerliche gezogen". — Die Verspottung eines Menschen um eines leiblichen Gebrechens willen ist ein Akt auserlesener Gemütsroheit, ein solcher Vorwurf sollte daher nicht ohne die klarsten Beweise erhoben werden. Gomperz hat solche nicht angefürt, er kann aber nur an die einleitenden Capitel des Protagoras gedacht haben, weil Platon sich sonst nirgends mit der persönlichen Erscheinung des Prodikos beschäftigt. In diesen Capiteln schildert Platon in der anschaulichsten Weise, wie die drei Sophisten im Hause des Kallias Hof halten: Protagoras auf und ab wandelnd und von einem Schwarme von Bewunderern begleitet, Hippias auf einem Throne sitzend, um ihn herum die Hörer auf Bänken verteilt, endlich Prodikos, dem wegen der großen Zal der Gäste nur noch eine ehemalige Vorratskammer als Gastgemach hatte angewiesen werden können, in viele Decken und Felle gehüllt hingelagert, und um ihn auf Kißen sitzend seine Verehrer. Die satirische Absicht dieser Schilderung steht außer Zweifel, sie geht aber, wie dem Unbefangenen klar ist, nur dahin, die verschiedenen Posen zu zeigen, in welchen die drei Sophisten sich ihren Hörern darstellen: wandelnd, sitzend, liegend. Wenn dabei der vielen Decken und Felle gedacht ist, in die Prodikos gehüllt war, so ist damit angedeutet, wie ängstlich der verwöhnte Mann oder sein Gastfreund Kallias bemüht war, ihm den unwohnlichen Raum, mit dem er hatte vorlieb nemen müßen, behaglich zu machen. Darin wird man *vielleicht* eine Anspielung auf die Weichlichkeit, aber gewiß nicht auf die Kränklichkeit des Prodikos erkennen dürfen, und wenn uns diese nicht aus anderen Nachrichten bekannt wäre, aus der vorliegenden Schilderung könnten wir sie nimmermehr erschließen. Daß übrigens Platon nicht die Absicht hatte den Prodikos als kränklich darzustellen, geht auf das klarste daraus hervor, daß er unmittelbar vorher erzält, Prodikos sei eben von einer Reise gekommen, was doch wol einen leidlichen Gesundheitszustand voraussetzt, und

nur an den in dem Werke entwickelten neuen Seinsbegriff, nicht an die Lehre vom Nichtsein denken, welche nicht aus jenem organisch hervorgewachsen, sondern mit ihm nur in eine äußerliche leicht lösbare Verbindung gebracht ist. Durch die Definition des Seins als Kraft aber hat Platon nicht nur den alten Gegensatz zwischen der eleatischen und heraklitischen Lehre principiell überwunden, sondern auch in Betreff der Ideenlehre einen wesentlichen Fortschritt vollzogen. In der ersten Gestalt dieser Lehre, die uns im Phädros vorliegt, sind die Ideen im überhimmlischen Orte regungslos hingelagert, sie sind nichts als ein Object der Beschauung für die Götterseelen und die ihr Gefolge bildenden Menschenseelen, von einer Beziehung der Ideen zur unterhimmlischen Welt ist noch keine Rede. Im Parmenides ist Platon sich schon klar darüber, daß die Anname einer Ideenwelt unfruchtbar bleiben muß, wenn es nicht gelingt zwischen ihr und der Erscheinungswelt eine Beziehung herzustellen, aber er vermag noch nicht der Schwierigkeiten Herr zu werden, die sich der Anname einer solchen Beziehung entgegenstellen. Im Sophisten endlich beseitigt er diese Schwierigkeiten principiell dadurch, daß er die Kraft zu wirken und zu leiden geradezu als den Inhalt des Seins erklärt. Freilich ist damit die Aufgabe nicht vollständig gelöst, denn es bleibt noch die sehr schwierige Frage zu beantworten, wie das Wirken und Leiden des Seins mit seiner Unveränderlichkeit vereinbart werden soll. Über diese Frage hat sich Platon weder im Sophisten noch später ausgesprochen, obgleich er die Ursächlichkeit der Ideen festhält. In den Büchern vom Staate hat er den Gedanken eines Reiches der Ideen noch dadurch erweitert, daß er die Idee des Guten an die Spitze des Reiches stellt. Zugleich erklärt er diese Idee für die oberste Ursache nicht nur in der Ideenwelt sondern auch in der Erscheinungswelt, denn in dieser letzteren herrscht die Sonne, und diese ist ein Sprößling, den das Gute als sein Ebenbild hervorgebracht hat (p. 508 B). Ebenso vertritt er (Buch VI und VII) mit aller Bestimmtheit die Ansicht, daß der Seele die Fähigkeit zukomme das Seiende zu erkennen. Er steht also in den Büchern vom Staate auf demselben Standpunkt wie im Sophisten. Wesentlich abgeschwächt dagegen sind seine Aussprüche im Phädon. Er hält zwar auch hier daran fest,

süchtelei vorhält, so anerkennt Gomperz zwar die tatsächliche Richtigkeit des Vorhaltes, er meint aber, daß diese menschlichen Schwächen „nirgendwo mangeln“ und daß Platon selbst von ihnen keineswegs frei gewesen sei. „Wie wenig“ — so heißt es wörtlich in den „Griechischen Denkern“ (S. 337) — „die Bescheidenheit eine Tugend jenes Zeitalters und auch Platons selbst war, haben unsere Leser bereits sattsam erfaren.“ Als Beleg fürt Gomperz (S. 256) jene Stelle der Bücher vom Staate an (p. 368 A), wo Sokrates einen Vers vorträgt, in welchem die Ariston-Söhne als das göttliche Geschlecht eines ruhmvollen Mannes bezeichnet werden. — Nun könnte man etwa einwenden, daß in der Frage, ob in den Büchern vom Staate unter den Ariston-Söhnen Adeimantos und Glaukon die gleichnamigen Brüder Platons zu verstehen seien, noch lange nicht alle Zweifel gelöst sind und vermutlich niemals werden gelöst werden. Man könnte fragen, wie es zu erklären sei daß Platon trotz der „stärksten Vorliebe für seine stolzen Familienerinnerungen“ mit keinem Worte seiner Abkunft von König Kodros gedenkt. Man könnte an die herrliche Ausfürung im Theätetos (p. 174 E f.) erinnern, wo Platon in den eindringlichsten Worten seine tiefe Geringschätzung für jede Art von Ahnenstolz und Familiendünkel ausspricht, und könnte fragen, ob solche Worte denkbar wären in dem Munde deßen der selbst in solchem Dünkel befangen ist. Alles dieß aber nur nebenbei. Hoch über allem anderen steht die Tatsache, daß Platon den ganzen Ertrag eines langen und reichbegnadeten Denkerlebens neidlos seinem Meister, dem Hebammensohne in den Schoß gelegt und damit ein Beispiel von Bescheidenheit und Hingebung, ja von völliger Selbstentäußerung gegeben hat deßen gleichen die Geschichte nicht kennt. Das ist der Mann, zu deßen Tugenden die Bescheidenheit nicht gehört hat.

Es sind bisher einige allgemeine Aussprüche von Gomperz über das Verfaren Platons gegen die Sophisten in Betracht gezogen worden. Nun sollen noch, soweit der Raum es gestattet, seine Ausfürungen über eine der wichtigsten Kampfschriften Platons gegen die Sophistik, über den Gorgias etwas näher beleuchtet werden.

Hier ist eine Bemerkung vorauszuschicken. Der Verfaßer der „Griechischen Denker“ spricht von Platon überhaupt und vom

Gorgias im besonderen mitunter in Ausdrücken lebhafter Bewunderung. Er bezeichnet Platon als einen „gewaltigen wenn nicht den gewaltigsten Schriftsteller aller Zeiten“ (I S. 340), er spricht von der mit dem stärksten Pathos kundgegebenen ethischen Gesinnung, welche den Gorgias „zu einem so denkwürdigen Bestandteil der Weltlitteratur gemacht hat“ (II S. 269), er nennt das Werk einen Prachtbau und ein in volle Accorde ausklingendes hohes Lied von der Gerechtigkeit (II S. 277). Andererseits freilich heißt es wieder, die moralphilosophische Erörterung im Gorgias sei „von Ausbrüchen leidenschaftlichster politischer Art durchsetzt“, die Ungerechtigkeit des Verdictes über die athenischen Staatsmänner sei „mit Händen zu greifen“, namentlich aber habe im Gorgias das Steuerruder der Logik versagt, und das Werk gehöre „in argumentativer Hinsicht zu dem schwächsten was aus Platons Feder geflossen sei“ (II S. 268, 277, 279). Nun muß man doch wol fragen, wie diese beiden Reihen von Aussprüchen mit einander zu vereinbaren sind. Es kann gewiß keinem Leser Platons verwehrt werden sich durch seine Auseinandersetzungen nicht überzeugt zu fühlen, ja sogar seine Argumente schwach und unlogisch, seine Urteile handgreiflich ungerecht, sein Denken durch Leidenschaft irregefürt zu finden. Nicht minder gewiß aber ist, daß derjenige der an einem Werke so grundverderbliche Mängel aussetzt, nicht befugt ist dieses Werk in überschwänglichen Lobsprüchen zu feiern. Wenn man fragt, was nach der Darstellung in den „Griechischen Denkern“ am Gorgias zu loben ist, so bleibt nichts übrig als das sogenannte „Pathos der sittlichen Gesinnung“. Wenn aber der Gorgias wirklich nichts anderes wäre als eine achtzig Seiten lange pathetische Declamation über die Gerechtigkeit, und wenn bei all den zalreichen Beweisfürungen mit welchen Platon seine Sätze begründet, der Leser sich sagen müßte daß sie auf lauter „Fehlschlüßen“ beruhen, und daß mithin alles was Platon beweisen will unbewiesen bleibt, dann müßte das Werk um so abstoßender wirken je größer sein „Pathos“ ist, und der Gorgias wäre dann nicht zu bezeichnen als ein Prachtbau und ein denkwürdiges Stück der Weltlitteratur, sondern als ein hohles, ebenso langweiliges wie weitschweifiges Phrasenwerk. Dieß also ist das Endurteil über den Gorgias, zu welchem con-

sequenter Weise der Verfaßer der „Griechischen Denker“ gelangen müßte.

Es sind nun noch einige jener zalreichen „Fehlschlüße“ und die von Gomperz dagegen erhobenen Einwendungen zu prüfen.

Einer der wichtigsten Sätze im Gorgias ist der, daß die Lust nicht das Gute (oder die Glückseligkeit), die Unlust nicht das Böse (oder die Unglückseligkeit) ist; von der Anname oder Verwerfung dieses Satzes hängt es ab, ob man sich für die von Kallikles verkündete Theorie der Zügellosigkeit und Gewalttat oder für die von Sokrates geforderte Übung von Besonnenheit und Gerechtigkeit zu entscheiden hat. Der Hauptbeweis, den Sokrates für diesen Satz vorbringt, besteht in der Erwägung, daß Glückseligkeit und Unglückseligkeit sich zu einander ganz anders verhalten als Lust und Unlust. Glückseligkeit und Unglückseligkeit schließen einander ebenso aus wie Gesundheit und Krankheit: wenn der eine Zustand eintritt muß der andere weichen. Lust und Unlust dagegen schließen einander nicht aus sondern ein: sie sind gleichzeitig vorhanden und verschwinden gleichzeitig. Wenn der Durstende trinkt um seinen Durst zu löschen, so dauert die Lust des Trinkens genau so lange wie die Unlust des Durstes; sobald der Durst gelöscht ist, hat auch die Lust des Trinkens ein Ende. Demnach kann die Lust nicht das Gute, die Unlust nicht das Böse sein.

Gegen diesen Beweis erhebt Gomperz (II S. 285) zwei Einwendungen. Er meint, der Beweis laße sich auch umkehren und gegen Platon selbst wenden. Wenn die Lust nicht das Gute sein kann weil sie auch Unlust enthält, während das Gute nichts Schlechtes enthalten kann, „da darf man doch fürwahr antworten: das eine ist gerade so möglich oder unmöglich wie das andere, der Satz des Widerspruches ist hier entweder überhaupt nicht oder in beiden Fällen gleich sehr anwendbar“. — Mit diesen nicht sonderlich klaren Worten scheint Gomperz sagen zu wollen: wenn die Lust nicht das Gute ist weil sie Böses in sich enthält, so kann sie ebenso wenig das Böse sein da sie auch Gutes enthält. Diese Behauptung ist unanfechtbar, nur ist nicht abzusehen was damit gegen Platon bewiesen sein soll. Was Gomperz hier gegen Platon geltend machen will, ist vielmehr deßen eigenste Meinung: die

stellerei wertlos sei, da sie ohne Wal umherschweife unter Ver-
ständigen und Unverständigen, und daß es nur Eine würdige und
wertvolle Form mündlicher Mitteilung gebe, nämlich die an ein
sorgfältig ausgewälte Einzelseele gerichtete Belehrung. Als Bele-
müßte der ganze zweite Teil des Phädros angefürt werden; einer
der bezeichnendsten Aussprüche möchte wol der sein: daß es das
Schönste sei, wenn man mit dialektischer Kunst eine taugliche
Seele aussuche um in diese auf einsichtige Weise Reden zu pflan-
zen, die dort zur schönsten Frucht gedeihen: *ὅταν τις τῇ διαλε-
τικῇ τέχνῃ χρώμενος λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ
μετ' ἐπιστήμης λόγους κ. τ. λ.* (Phädr. p. 276 E). Im Phädros also
wird wirklich die Rhetorik zur Gänze verworfen, im Gorgias da-
gegen unter gewißen Vorbehalten zugelaßen, woraus sich ergiebt
daß auch die von Gomperz in Betreff des zeitlichen Verhältnißes
der beiden Werke gezogene Folgerung umzukehren ist.

Die gegebenen Proben, deren Zal vervielfacht werden könnte,
werden genügen um den Ausspruch zu rechtfertigen, daß die Be-
deutung des Gorgias in den „Griechischen Denkern" von Grund
aus mißverstanden ist. Dieses Werk mit seinem wahrhaft granitnen
Gedankenbau soll uns zeigen, wie die gorgianische Lebensweis-
heit trotz ihrer scheinbaren Festhaltung des sittlichen Standpunktes
unvermeidlich in den Umsturz aller sittlichen Begriffe und in das
nackte Faustrecht münden muß: wer mit Gorgias anfängt *muß*
mit Kallikles enden. Wer sich diesen Grundgedanken und die
zwingende Durchfürung desselben im Gorgias klar gemacht hat,
der wird auch nicht im Zweifel sein über die Bedeutung und Be-
rechtigung des Kampfes, den Platon gegen die Sophistik im allge-
meinen und ihre hervorragendsten Vertreter im besonderen gefürt
hat. Denn wie weit auch Protagoras und Gorgias in ihren Aus-
gangspunkten von einander abstehen mögen, darin kommen beide
überein, daß die principielle Aufhebung aller Gesetzmäßigkeit im
Denken und Handeln in geradliniger Entwickelung aus ihren
Lehren folgt. Es ist möglich daß die beiden Männer selbst sich
die Folgen ihres Tuns nicht zum Bewußtsein gebracht hatten.
Wenn aber Platon die ungeheure Gefar erkannte, die damit über
riechische Leben heraufbeschworen war, und wenn er seine
Kraft einsetzte um sie abzuwenden, so täte man warlich

ihm wenn schon nicht unter den lebenden doch wenigstens unter den Staatsmännern der Vorzeit einen zu nennen wiße, der zur Hebung des Volkes beigetragen habe. Kallikles nennt hierauf den Themistokles, Kimon, Miltiades und Perikles, den Aristides aber nennt er nicht und kann ihn, wie die einfachste Überlegung lehrt, nicht nennen, weil dieser Staatsmann in seiner öffentlichen Wirksamkeit das directe Gegenteil der von Kallikles verkündeten Theorie der Zügellosigkeit und Gewalttat geübt hatte. Wenn also Sokrates am Schluße des Werkes in der an Kallikles gerichteten Mahnrede des Aristides rühmend gedenkt, so liegt hierin allerdings eine Berichtigung, aber nicht eine „Selbstberichtigung" Platons sondern eine in feinster Form vorgebrachte Berichtigung des Kallikles, der gerade den Einzigen übergangen hatte, dem im Sinne Platons der Name eines Staatsmannes gebürte. Mit der vermeinten Herzwärmung ist es also nichts, und wir werden uns wol oder übel damit abfinden müßen, daß Platon bis zum Schluße seines Werkes die Ansichten festhielt, die er im Verlaufe desselben entwickelt und eingehend begründet hatte.

Es seien endlich noch die Ausfürungen von Gomperz über das Verhältniß des Gorgias zum Phädros erwähnt (II S. 335 f.). Gomperz erklärt den Phädros für das spätere der beiden Werke und zwar hauptsächlich deshalb, weil angeblich die Beurteilung der Rhetorik im Phädros eine weit mildere und gerechtere sei als im Gorgias. In letzterem Werke werde über diese Kunst ein „ebenso summarisches wie leidenschaftliches Verdammungsurteil" ausgesprochen, im Phädros dagegen werde „nicht mehr die Rhetorik in Bausch und Bogen verworfen" sondern diese Kunst auf neue Grundlagen gestellt. — In diesen Behauptungen werden die Aussprüche Platons klipp und klar in ihr Gegenteil umgedreht. Mit den bestimmtesten Worten sagt Platon im Gorgias, daß er die Kunst des Redners gelten laße, soferne dieser sie dazu verwende die Bürger zur Gerechtigkeit und Besonnenheit anzuleiten: *πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθὸς τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς . . . πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὸν νοῦν ἔχων ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται κ. τ. λ.* (Gorg. p. 504 D). Und nicht minder bestimmt spricht er im Phädros aus, daß alle Rednerei und Schrift-

stellerei wertlos sei, da sie ohne Wal umherschweife unter Verständigen und Unverständigen, und daß es nur Eine würdige und wertvolle Form mündlicher Mitteilung gebe, nämlich die an eine sorgfältig ausgewälte Einzelseele gerichtete Belehrung. Als Beleg müßte der ganze zweite Teil des Phädros angefürt werden; einer der bezeichnendsten Aussprüche möchte wol der sein: daß es das Schönste sei, wenn man mit dialektischer Kunst eine taugliche Seele aussuche um in diese auf einsichtige Weise Reden zu pflanzen, die dort zur schönsten Frucht gedeihen: *ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους κ. τ. λ.* (Phädr. p. 276 E). Im Phädros also wird wirklich die Rhetorik zur Gänze verworfen, im Gorgias dagegen unter gewißen Vorbehalten zugelaßen, woraus sich ergiebt daß auch die von Gomperz in Betreff des zeitlichen Verhältnißes der beiden Werke gezogene Folgerung umzukehren ist.

Die gegebenen Proben, deren Zal vervielfacht werden könnte, werden genügen um den Ausspruch zu rechtfertigen, daß die Bedeutung des Gorgias in den „Griechischen Denkern" von Grund aus mißverstanden ist. Dieses Werk mit seinem wahrhaft granitnen Gedankenbau soll uns zeigen, wie die gorgianische Lebensweisheit trotz ihrer scheinbaren Festhaltung des sittlichen Standpunktes unvermeidlich in den Umsturz aller sittlichen Begriffe und in das nackte Faustrecht münden muß: wer mit Gorgias anfängt *muß* mit Kallikles enden. Wer sich diesen Grundgedanken und die zwingende Durchfürung desselben im Gorgias klar gemacht hat, der wird auch nicht im Zweifel sein über die Bedeutung und Berechtigung des Kampfes, den Platon gegen die Sophistik im allgemeinen und ihre hervorragendsten Vertreter im besonderen gefürt hat. Denn wie weit auch Protagoras und Gorgias in ihren Ausgangspunkten von einander abstehen mögen, darin kommen beide überein, daß die principielle Aufhebung aller Gesetzmäßigkeit im Denken und Handeln in geradliniger Entwickelung aus ihren Lehren folgt. Es ist möglich daß die beiden Männer selbst sich die Folgen ihres Tuns nicht zum Bewußtsein gebracht hatten. Wenn aber Platon die ungeheure Gefar erkannte, die damit über das griechische Leben heraufbeschworen war, und wenn er seine ganze Kraft einsetzte um sie abzuwenden, so täte man warlich

besser ihm dafür Dank und Bewunderung zu zollen anstatt ihn zu verunglimpfen. Hoffentlich ist die Zeit nicht allzu ferne, wo auf diesem wie auf anderen Gebieten das gesunde Denken und Empfinden gegenüber einer Modelaune wieder zur Geltung kommt.

Der Staatsmann.

Inhaltsübersicht.

Wie der Sophist an den Theätetos so schließt sich der Staatsmann an den Sophisten an und bezeichnet sich in der Einleitung (c. 1) als die unmittelbare und zwar noch an demselben Tage gehaltene Fortsetzung dieses Gespräches. Die Gesellschaft ist dieselbe geblieben, doch tritt an Stelle des Theätetos, damit dieser sich von seiner Anstrengung erholen könne, ein anderer Jüngling Namens Sokrates in die Erörterung ein, welcher der eleatische Gast nunmehr die Aufgabe stellt das Wesen des Staatsmannes zu finden. Altmeister Sokrates und die übrigen Anwesenden sind auch dießmal bloß Zuhörer, daher im folgenden unter dem Namen Sokrates immer der Jüngling dieses Namens zu verstehen ist.

I. Vorbereitende Erörterungen.

(c. 2—26.)

1) Definition des Staatsmannes auf dem Wege des dichotomischen Verfarens. Der Staatsmann als Menschenhirt.

(c. 2—9.)

Da der Staatsmann, beginnt der Gast, ebenso wie der Sophist als Inhaber einer gewißen Erkenntniß zu betrachten ist, so müßen wir um sein Wesen zu finden wiederum eine Einteilung der Erkenntniße vornemen, dabei aber von anderem Gesichtspunkt ausgehen als vorher. Wir wollen also die Erkenntniße zunächst einteilen in handwerksmäßige und in theoretische, d. h. solche die ohne unmittelbare Handanlegung ausgeübt werden. Zu den letz-

teren gehört die Staats- oder Königskunst *(πολιτική, βασιλική)*, ferner die Kunst der Hausverwaltung *(οἰκονομική)* welche sich von jener nicht dem Wesen nach sondern nur durch den geringeren Umfang ihres Herrschaftsgebietes unterscheidet. Die theoretischen Erkenntniße sind entweder rein theoretische wie die Rechenkunst, oder solche, die Anordnungen für eine praktische Tätigkeit aufstellen wie die Baukunst und wiederum die Königskunst. Die anordnende Kunst besteht entweder darin die Gebote anderer zu verkündigen wie die Herolde und Wahrsager tun, oder darin selbst Gebote zu geben wie die Könige tun. Die selbstgebietende Kunst ist wieder von doppelter Art. Alles Gebieten nämlich geschieht damit irgend etwas zur Entstehung komme *(γενέσεώς τινος ἕνεκα* p. 261 A), alles entstehende aber ist entweder beseelt d. h. lebend, oder unbeseelt. Die Sorge für die Entstehung des Lebendigen bezieht sich entweder auf Einzelwesen *(μονοτροφία)* oder auf ein Gesammtwesen, eine Herde *(κοινοτροφική, ἀγελαιοτροφία)*; von der letzteren Art ist die Staatskunst.

Sokrates will nun die Einteilung fortsetzen, indem er in der Herdenaufzucht die Auferziehung der Menschen von jener der Tiere unterscheidet. Allein der Gast erwidert, das hieße nicht logisch einteilen sondern willkürlich ein Stück herausreißen, wie wenn man etwa die Zalen einteilen wollte, indem man eine beliebige Myriade herausnäme und ihr die Gesammtheit der übrigen Zalen gegenüberstellte. Richtig würde man die Zalen in gerade und ungerade einteilen, denn die richtige Einteilung müße immer mit dem Teile zugleich die Art treffen *(γένος ἅμα καὶ μέρος εὑρίσκειν* p. 262 E, auch p. 262 B). Sokrates wünscht genauer zu erfaren, wie Teil und Art sich von einander unterscheiden, der Gast aber lehnt diese Erörterung als zu weit fürend ab und beschränkt sich auf die Bemerkung, daß die Art zwar immer ein Teil, nicht jeder Teil aber schon eine Art sei. Er macht den Sokrates darauf aufmerksam daß sie gegen diese Regel schon vorher verstoßen hätten, denn der Unterscheidung der Einzelzucht von der Herdenzucht hätte die Unterscheidung der Tiere (im weitesten Sinne, also mit Einschluß des Menschen) in zame und wilde vorhergehen müßen, und erst in der Auferziehung der zamen Tiere war dann die Einzelzucht von der Herdenzucht zu unterscheiden.

Die Herdenzucht, färt der Gast fort, ist nun weiter einzuteilen nach Art der Tiere mit welchen sie sich beschäftigt. Die Tiere leben entweder im naßen oder im trocknen, die letzteren sind entweder Flugtiere oder Fußgänger, die letzteren entweder gehörnt oder ungehörnt, die letzteren entweder von gemischter Begattung wie Pferd und Esel oder von ungemischter, die letzteren entweder vierfüßig oder zweifüßig, und mit der zweifüßigen Gattung endlich hat es der König oder Staatsmann zu tun. — Auf einem kürzeren aber weniger genauen Wege, fügt der Gast hinzu, hätten wir zum Ziele kommen können, wenn wir sofort die Fußtiere in zwei- und vierfüßige eingeteilt hätten; die zweifüßige Gattung hätte dann nur noch den Menschen und das zame Geflügel umfaßt, und durch Sonderung der Zweifüßler in befiederte und unbefiederte hätten wir die menschliche Gesellschaft erhalten, deren Hütung dem Staatsmanne obliegt.

2) Mängel des gefundenen Ergebnißes. Der Mythos von den Weltperioden.

(c. 10—18.)

Allein, färt der Gast fort, diese Definition, durch welche wir den Staatsmann als einen Menschenhirten bezeichneten, ist noch sehr ungenau, denn das Geschäft des Hirten in Betreff der ihm anvertrauten Herde ist weit umfaßender als das des Königs in Betreff der Menschengemeinschaft. Der Hirt ist nicht nur Aufseher und Schützer der Herde sondern auch ihr Ernärer, Arzt, Freiwerber, Geburtshelfer, ja sogar ihr Musikmacher, während in der menschlichen Gemeinschaft all diese Verrichtungen an besondere Stände verteilt sind. Daher werden auch der Kaufmann, Ackerbauer, Koch, Arzt, Turnlehrer behaupten daß sie Anteil haben an der Auferziehung der Menschengemeinschaft, und zwar nicht nur der Herde sondern auch des Hirten selbst. Wir müßen also eine Definition suchen, durch welche das Geschäft des Staatsmannes von den eben erwähnten Verrichtungen gesondert wird.

Zu diesem Ende giebt der Gast eine wie er selbst sagt (p. 268 D) mit Scherz gemischte mythische Darstellung des Weltlaufes, derzufolge zwei Weltperioden mit einander abwechseln, die

des Kronos und die des Zeus. In der Periode des Kronos wird die Welt von Gott selbst mit seinen Untergöttern und Dämonen geleitet; unter dieser unmittelbaren göttlichen Fürung leben die Menschen ohne Staatsverfaßung und Familiensonderung (*οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων* p. 272 A) in nie gestörtem Frieden und erhalten ohne Arbeit von der Erde weßen sie bedürfen. In der zweiten Periode dagegen wird die Welt von Gott sich selbst überlaßen und muß nun ihren Weg allein finden; sie verrichtet daher Anfangs alles noch auf das schönste, später aber und zwar infolge der ihr beigemischten körperlichen Natur entartet sie mehr und mehr, bis endlich der Gott aus Besorgniß daß sie sich völlig auflösen könnte, die Leitung wieder übernimmt und den früheren Zustand herstellt. In der zweiten ungöttlichen Periode befinden wir uns jetzt; in dieser müßen die Menschen für sich selbst sorgen, sich gegen die Tiere schützen und sich Narung herbeischaffen, wobei sie allerdings von den Göttern durch verschiedene Gaben unterstützt werden. Dieser Periode gehört daher die Entwickelung aller Künste sowie der Staats- und Familienordnung an.

Wir haben nun vorhin, färt der Gast fort, einen großen und einen kleinen Fehler begangen, den großen indem wir anstatt des Königs der jetzigen Weltperiode den Hirten aus der Periode der göttlichen Weltregierung, also einen Gott statt eines Menschen beschrieben, den kleinen indem wir den Staatsmann zwar richtig als den Herrscher des gesammten Staatswesens bezeichneten, jedoch nicht angaben auf welche Weise er diese Herrschaft übe (*ὄντινα δὲ τρόπον οὐ διείπομεν* p. 275 A), und gerade dadurch ist uns das Wesen des Staatsmannes entgangen. Denn die Sorge für die Ernärung und das Heranwachsen der Herde *(ἀγελαιοτροφική)* von der wir vorhin ausgiengen, ist nicht Sache des Staatsmannes sondern der anderen vorhin genannten Stände, des Kaufmannes, Ackerbauers u. s. w. Daher ist in dem Begriffe der Herdenaufzucht gerade die Staatskunst nicht enthalten, und wir müßen an Stelle dieses zu engen Begriffes den umfaßenderen Begriff der Herdenfürsorge *(ἀγελαιοκομική)* setzen, welcher allerdings auch die Staatskunst in sich schließt. Die weitere Einteilung nach den Tierarten bleibt dieselbe wie vorher, bis wir zu der Obsorge über die Menschengemeinschaft gelangen. Diese ist zu teilen in eine

göttliche und eine menschliche, und die letztere wieder in die Zwangsherrschaft der Tyrannen und in die auf gegenseitiger Einwilligung beruhende Obsorge über eine Gemeinschaft zweibeiniger lebender Wesen, welche der wahre König und Staatsmann übt.

3) Das Gleichniß von der Wollweberei.

(c. 19—23.)

Nun sei endlich, meint Sokrates, die Definition der Staatskunst zum Abschluß gebracht. Der Gast aber bestreitet dieß; es seien durch das bisherige erst die Umriße der Staatskunst festgestellt, noch fehle aber dem Bilde die Farbe, er werde, meint er, seinen Gedanken am besten an einem Beispiele klar machen und wält als solches den Begriff der Wollweberei. Er definirt diese zunächst (p. 279 C—E) durch eine summarische Anwendung des dichotomischen Verfarens als die Kunst der Verfertigung derjenigen wollenen Schutzmittel welche durch Umhüllung des menschlichen Leibes diesen gegen Frost und Sonnenbrand wahren sollen, und da diese Kunst das vornemste Stück der ganzen Kleidermacherei darstelle, könne man sie auch kurzweg als die Kunst der Kleiderverfertigung bezeichnen. Allein diese Erklärung leidet an einem ähnlichen Mangel wie die eben aufgestellte Definition der Staatskunst. Es sind durch sie zwar diejenigen Künste welche dem Menschen anderweitige Schutzmittel gegen störende äußere Einflüße liefern, wie die Baukunst, die Verfertigung von Waffen u. s. w. von der Kleidermacherei unterschieden, innerhalb dieser selbst aber ist die Wollweberei noch nicht von gewißen anderen Verrichtungen gesondert welche ebenfalls zur Verfertigung der Kleider beitragen. Das Weben nämlich ist ein Zusammenflechten, also ein Verbinden, die Kleidermacherei aber muß mit einem Trennen, nämlich mit dem Krempeln der Wolle beginnen, und es sind an ihr auch der Spinner und Walker sowie alle diejenigen beteiligt welche die Werkzeuge für diese Arbeiten verfertigen. Wir müßen daher bei allem was verfertigt wird zweierlei Verrichtungen unterscheiden: solche welche nur *Mitursachen* der Entstehung sind indem sie die zur Verfertigung nötigen Werkzeuge und Hilfsarbeiten liefern, und solche welche die Dinge selbst ver-

fertigen und daher unmittelbar als die *Ursachen* zu bezeichnen sind. Der Gast gelangt nunmehr nach Ausscheidung aller Vor- und Hilfsarbeiten zu der Definition: die Wollweberei sei diejenige in der Verarbeitung der Wolle enthaltene verbindende Kunst welche durch geradliniges Zusammenflechten der festgedrehten Kette mit dem weichgedrehten Einschlag ein als Gewand dienendes Geflecht hervorbringe.

4) Das rechte Maß in den Dingen und die Dialektik.

(c. 24—26.)

Die Erklärung der Wollweberei, färt der Gast fort, ist durch eine lange aber keineswegs übermäßig lange Erörterung gefunden worden. Um zu erkennen ob eine Untersuchung zu lang geraten ist oder nicht, muß man überhaupt wißen was Übermaß und was Mangel ist. Es giebt nämlich zwei Arten die Dinge zu meßen. Die eine begnügt sich zwei Dinge gegen einander zu halten und zu sagen, das eine sei größer oder kleiner als das andere. Die zweite aber welche sich auf das notwendige Wesen des Werdens richtet (*κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν* p. 283 D), betrachtet die Dinge nicht nur in ihrem Verhältniß unter einander sondern auch im Verhältniß zum rechten Maß *(μέτριον)*. Diese Beziehung auf das rechte Maß ist höchst wichtig, ohne sie müßten alle Künste untergehen, denn nur indem sie das rechte Maß bewahren, vollbringen sie alles schöne und gute, und es könnte ohne Bewahrung des rechten Maßes weder eine Staatskunst noch überhaupt ein vernünftiges Handeln geben. Wenn für gewöhnlich diese beiden Arten des Meßens nicht unterschieden werden, so hat dieß darin seinen Grund daß die Menschen nicht gewohnt sind die Dinge nach ihren Begriffen zu betrachten (*διὰ τὸ μὴ κατ' εἴδη συνειθίσθαι σκοπεῖν* p. 285 A), daher sie auch die beiden Arten der Meßkunst nicht erkennen. Man muß aber wenn man an einer Mehrheit von Dingen etwas gemeinsames wahrnimmt, auch ihre Verschiedenheiten genau beachten um zu erkennen ob es nicht etwa begriffliche Verschiedenheiten sind, und andererseits wenn die Dinge vielgestaltig und unähnlich erscheinen, darauf achten ob sie nicht doch durch eine Ähnlichkeit verbunden

Der Staatsmann.

Inhaltsübersicht.

Wie der Sophist an den Theätetos so schließt sich der Staatsmann an den Sophisten an und bezeichnet sich in der Einleitung (c. 1) als die unmittelbare und zwar noch an demselben Tage gehaltene Fortsetzung dieses Gespräches. Die Gesellschaft ist dieselbe geblieben, doch tritt an Stelle des Theätetos, damit dieser sich von seiner Anstrengung erholen könne, ein anderer Jüngling Namens Sokrates in die Erörterung ein, welcher der eleatische Gast nunmehr die Aufgabe stellt das Wesen des Staatsmannes zu finden. Altmeister Sokrates und die übrigen Anwesenden sind auch dießmal bloß Zuhörer, daher im folgenden unter dem Namen Sokrates immer der Jüngling dieses Namens zu verstehen ist.

I. Vorbereitende Erörterungen.

(c. 2—26.)

1) Definition des Staatsmannes auf dem Wege des dichotomischen Verfarens. Der Staatsmann als Menschenhirt.

(c. 2—9.)

Da der Staatsmann, beginnt der Gast, ebenso wie der Sophist als Inhaber einer gewißen Erkenntniß zu betrachten ist, so müßen wir um sein Wesen zu finden wiederum eine Einteilung der Erkenntniße vornemen, dabei aber von anderem Gesichtspunkt ausgehen als vorher. Wir wollen also die Erkenntniße zunächst einteilen in handwerksmäßige und in theoretische, d. h. solche die ohne unmittelbare Handanlegung ausgeübt werden. Zu den letz-

Dinge (Kleidung, Waffen, Mauern), 5) der zum Schmuck und zum Vergnügen dienenden Dinge, 6) die Gewinnung der Rohstoffe, 7) die Gewinnung und Besorgung alles deßen was unmittelbar zur Ernärung und Pflege des menschlichen Leibes dient (Landbau, Jagd, Turnkunst, Heilkunst, Kochkunst).

Diesen Künsten sind die Viehzucht und endlich die persönlichen Dienstleistungen anzureihen, unter welch letzteren sich auch diejenigen finden werden, die dem Könige seine Kunst streitig machen und sie für sich in Anspruch nemen werden, sowie vorher der Spinner und Walker gegenüber dem Weber taten. Als persönliche Dienstverrichtungen zält der Gast folgende auf: 1) die Sklavendienste, 2) den Betrieb von Handelsgeschäften, 3) die Arbeit der Taglöhner, 4) die Verrichtungen der Herolde und öffentlichen Schreiber, 5) die Wahrsagerei, 6) die priesterliche Tätigkeit. Die beiden letzten Verrichtungen kommen dem königlichen Amte schon sehr nahe, wie denn Königsamt und Priesteramt oft in Einer Person vereinigt sind. Noch näher aber werden wir der königlichen Kunst kommen, wenn wir eine vielgestaltige Art von Menschen betrachten welche bald den Löwen und Kentauren bald den Satyren oder schwächeren aber schlauen Tieren gleichen, auch sich oft aus einer Gestalt in die andere verwandeln und als die größten Gaukler unter allen Sophisten zu bezeichnen sind. Diese Männer müßen wir noch von den wahrhaft königlichen Männern abscheiden damit die echte Königskunst sich klar herausstelle.

2) Echte und unechte Staatsverfaßung. Königsregierung und Gesetzesregierung.

(c. 31—36.)

Man pflegt insgemein, färt der Gast fort, drei Arten der Staatsverfaßung zu unterscheiden, je nachdem die Herrschaft von einem Einzelnen oder von einigen Wenigen oder von der Volksmenge geübt wird. Aus diesen drei Arten aber werden fünf, wenn man darauf achtet ob die Herrschaft auf Zwang oder freiwilliger Unterordnung, auf Armut oder Reichtum beruht, und ob sie nach geschriebenen Gesetzen oder ohne solche gefürt wird. So erhält

Die Herdenzucht, fährt der Gast fort, ist nun weiter einzuteilen nach Art der Tiere mit welchen sie sich beschäftigt. Die Tiere leben entweder im naßen oder im trocknen, die letzteren sind entweder Flugtiere oder Fußgänger, die letzteren entweder gehörnt oder ungehörnt, die letzteren entweder von gemischter Begattung wie Pferd und Esel oder von ungemischter, die letzteren entweder vierfüßig oder zweifüßig, und mit der zweifüßigen Gattung endlich hat es der König oder Staatsmann zu tun. — Auf einem kürzeren aber weniger genauen Wege, fügt der Gast hinzu, hätten wir zum Ziele kommen können, wenn wir sofort die Fußtiere in zwei- und vierfüßige eingeteilt hätten; die zweifüßige Gattung hätte dann nur noch den Menschen und das zame Geflügel umfaßt, und durch Sonderung der Zweifüßler in befiederte und unbefiederte hätten wir die menschliche Gesellschaft erhalten, deren Hütung dem Staatsmanne obliegt.

2) Mängel des gefundenen Ergebnißes. Der Mythos von den Weltperioden.

(c. 10—18.)

Allein, fährt der Gast fort, diese Definition, durch welche wir den Staatsmann als einen Menschenhirten bezeichneten, ist noch sehr ungenau, denn das Geschäft des Hirten in Betreff der ihm anvertrauten Herde ist weit umfaßender als das des Königs in Betreff der Menschengemeinschaft. Der Hirt ist nicht nur Aufseher und Schützer der Herde sondern auch ihr Ernärer, Arzt, Freiwerber, Geburtshelfer, ja sogar ihr Musikmacher, während in der menschlichen Gemeinschaft all diese Verrichtungen an besondere Stände verteilt sind. Daher werden auch der Kaufmann, Ackerbauer, Koch, Arzt, Turnlehrer behaupten daß sie Anteil haben an der Auferziehung der Menschengemeinschaft, und zwar nicht nur der Herde sondern auch des Hirten selbst. Wir müßen also eine Definition suchen, durch welche das Geschäft des Staatsmannes von den eben erwähnten Verrichtungen gesondert wird.

Zu diesem Ende giebt der Gast eine wie er selbst sagt (p. 268 D) mit Scherz gemischte mythische Darstellung des Weltlaufes, derzufolge zwei Weltperioden mit einander abwechseln, die

οὕτωσὶ παχυτέρως p. 295 A) Vorschriften geben, er kann aber eben darum nicht schlechthin und für alle Zukunft daran gebunden sein, sondern es muß ihm gestattet sein je nach Umständen davon abzuweichen. Nun pflegt man freilich zu sagen, es sei nicht ausgeschloßen daß Gesetze geändert und durch beßere ersetzt werden, doch dürfe dieß nicht durch Zwang geschehen sondern nur mit Zustimmung der Bürger. Das aber ist sinnlos. Sowie der Arzt, der den Kranken auch gegen deßen Willen zu einem heilsamen Verhalten nötigt, eben hierin völlig kunstgerecht handelt, ebenso handelt der Staatsmann wahrhaft staatsmännisch, wenn er die Bürger auch gegen ihren Willen und gegen das geschriebene oder überlieferte Gesetz nötigt das gerechtere, beßere und schönere zu tun. Das beßere bleibt das beßere, gleichviel ob es dem Herkommen entspricht oder nicht, und darum haben die einsichtigen Staatsmänner immer recht, solange sie das Eine große beobachten (*ἓν μέγα φυλάττωσι* p. 297 A) daß sie den Bürgern nach Vernunft und Kunst das gerechteste zuteilen und sie soviel möglich aus schlechteren zu beßeren machen.

Diese wahrhafte Staatskunst ist nun freilich nicht bei der Menge sondern nur bei Wenigen oder Einem zu finden, alle anderen Staatsformen aber sind nur Nachahmungen dieser Einen besten. Diese Nachahmungen können sich allerdings nur dadurch erhalten daß sie die aus jener Einen herstammenden schriftlichen Aufzeichnungen genau beobachten, mögen solche auch für sie nicht gerade das richtigste enthalten. Darum ist es auch in Ordnung daß in solchen Staaten jede Gesetzesverletzung unter strenge Strafe, selbst unter Todesstrafe gestellt wird, nur muß man sich gegenwärtig halten daß dieß immer erst der zweitbeste Weg ist nach dem vorhin beschriebenen ersten.

3) Die unechten Staatsverfaßungen. Ihre Entstehung und ihre relativen Vorzüge und Mängel.

(c. 37—41.)

Wie nun diese unechten Staatsverfaßungen entstehen und wie sie im allgemeinen beschaffen sind, erläutert der Gast wiederum durch ein Gleichniß. Nemen wir an, sagt er, es würde

sich eines Tages in Betreff der Heilkunst und der Schifferkuns: die Meinung verbreiten, daß das Brennen und Schneiden der Kranken nur willkürliche Mißhandlung sei, daß der Arzt auch wol mitunter den Kranken umbringe und sich noch Geld dafür bezalen laße, und daß ebenso der Schiffsherr nur aus Bosheit die Reisenden den Gefaren der Seefart aussetze und ihre Waren im Sturm über Bord werfen laße. Daraufhin würden die Bürger zusammentreten und beschließen daß es in Hinkunft Keinem mehr gestattet sei nach eigenem Ermeßen Kranke zu heilen und Schiffe zu steuern, sondern daß das versammelte Volk oder auch die Reichen allein, gleichviel ob sie etwas davon verstehen oder nicht, durch Stimmenmehrheit die Regeln festzusetzen haben, nach welchen jene Künste auszuüben seien. Das auf solche Weise beschloßene würde dann auf Tafeln geschrieben und als Gesetz verkündet, und es würden nun alljärlich entweder aus den Reichen allein oder aus dem ganzen Volke durch das Los Amtmänner bestellt welche nach jenen Regeln zu heilen und zu steuern hätten. Nach Ablauf ihres Amtsjares hätten diese Amtmänner vor einem aus den Reichen oder aus dem ganzen Volke bestellten Gerichte über ihr Tun Rechenschaft zu geben und für jede Abweichung von den Regeln Strafe zu leiden. Weiter würde verordnet daß auch niemand sich erlauben dürfe über die Gegenstände und Vorschriften der Heil- und Schifferkunst Forschungen anzustellen, und daß jeder der sich deßen unterfienge als ein mutwilliger Schwätzer und Sophist und Verderber der Jugend anzusehen und strenge zu bestrafen sei. Denn es brauche niemand klüger zu sein als das Gesetz, deßen Kenntniß sich jeder aus den Schriften und überlieferten Gebräuchen verschaffen könne. Und ebenso wie mit der Heil- und Schifferkunst solle es mit der Baukunst, dem Ackerbau und allen übrigen Künsten gehalten werden. — In einem solchen Zustande, meint Sokrates, müßten alle Künste untergehen und könnten auch nie wieder aufleben, nachdem durch das Gesetz sogar das Forschen verboten sei. — Noch weit schlimmer aber wäre es, färt der Gast fort, wenn Einer, der durch Stimmenmehrheit oder durch den Zufall des Loses zur Macht gelangt sei, sich erlauben wollte, nicht auf Grund beßerer Einsicht sondern um seiner persönlichen Zwecke willen die Gesetze zu

mißachten. Denn immerhin beruhen die Gesetze auf langer Erfarung und es haben bei deren Verfaßung auch wolmeinende Ratgeber mitgewirkt, und es ist daher der zweitbeste Weg daß eine Abweichung von den Gesetzen nicht gestattet werde. Das beste ist freilich die auf Grund des wahren Königswißens ohne Gesetz gefürte Regierung. Da aber diese äußerst selten zu erreichen ist, so können die anderen Staaten nur dadurch den wahrhaften Monarchenstaat nachahmen (*τὴν ἀληθινὴν .. τοῦ ἑνὸς κατὰ τέχνην ἄρχοντος πολιτείαν εἰς δύναμιν μιμήσασθαι* p. 300 E) daß sie für genaue Beobachtung der bestehenden Gesetze und Gebräuche sorgen. Nur muß man sich nicht wundern wenn auch in den nach Gesetzen verwalteten Staaten viel übles geschieht, denn auch die Gesetzesherrschaft ist wie wir gesehen haben eigentlich ein Übelstand. Wundern muß man sich vielmehr wie stark von Natur der Staat ist (*ἐκεῖνο ἡμῖν θαυμαστέον μᾶλλον ὡς ἰσχυρόν τι πόλις ἐστὶ φύσει* p. 302 A), da seit undenklichen Zeiten die Staaten sich in diesen fehlerhaften Zuständen befinden und doch einige von ihnen noch fortbestehen.

Die nachgeahmten Staatsverfaßungen entstehen mithin daraus daß die Menschen sich der Herrschaft eines Einzelnen nicht fügen wollen, weil sie keinem Einzelnen den Willen und die Fähigkeit zutrauen eine solche Macht mit Gerechtigkeit und Weisheit zu gebrauchen; denn gäbe es einen solchen wahrhaft berufenen Herrscher, dann allerdings würden sie sehr gerne in dem von ihm beherrschten glücklichen Staate leben. Die Nachahmungen aber sind beßer oder schlechter je nachdem sie auf Beobachtung der Gesetze beruhen oder nicht. Wir müßen demnach im ganzen sieben Staatsformen unterscheiden: obenan die Eine richtige welche sich von den übrigen wie ein Gott von den Menschen unterscheidet, und neben ihr sechs unechte, nämlich Gesetzesherrschaft und Willkürherrschaft eines Einzelnen oder Königtum und Tyrannis, Gesetzesherrschaft und Willkürherrschaft der Wenigen oder Aristokratie und Obligarchie, endlich Gesetzesherrschaft und Willkürherrschaft der Menge, welche in beiden Gestalten den Namen Demokratie fürt. Unter diesen sechs fehlerhaften Verfaßungen ist das Königtum die verhältnißmäßig beste, seine Abart, die Tyrannis die schlimmste, die Herrschaft der Wenigen nimmt auf beiden

sich eines Tages in Betreff der Heilkunst und der Schifferkunst die Meinung verbreiten, daß das Brennen und Schneiden der Kranken nur willkürliche Mißhandlung sei, daß der Arzt auch wol mitunter den Kranken umbringe und sich noch Geld dafür bezalen laße, und daß ebenso der Schiffsherr nur aus Bosheit die Reisenden den Gefaren der Seefart aussetze und ihre Waren im Sturm über Bord werfen laße. Daraufhin würden die Bürger zusammentreten und beschließen daß es in Hinkunft Keinem mehr gestattet sei nach eigenem Ermeßen Kranke zu heilen und Schiffe zu steuern, sondern daß das versammelte Volk oder auch die Reichen allein, gleichviel ob sie etwas davon verstehen oder nicht, durch Stimmenmehrheit die Regeln festzusetzen haben, nach welchen jene Künste auszuüben seien. Das auf solche Weise beschloßene würde dann auf Tafeln geschrieben und als Gesetz verkündet, und es würden nun alljärlich entweder aus den Reichen allein oder aus dem ganzen Volke durch das Los Amtmänner bestellt welche nach jenen Regeln zu heilen und zu steuern hätten. Nach Ablauf ihres Amtsjares hätten diese Amtmänner vor einem aus den Reichen oder aus dem ganzen Volke bestellten Gerichte über ihr Tun Rechenschaft zu geben und für jede Abweichung von den Regeln Strafe zu leiden. Weiter würde verordnet daß auch niemand sich erlauben dürfe über die Gegenstände und Vorschriften der Heil- und Schifferkunst Forschungen anzustellen, und daß jeder der sich deßen unterfienge als ein mutwilliger Schwätzer und Sophist und Verderber der Jugend anzusehen und strenge zu bestrafen sei. Denn es brauche niemand klüger zu sein als das Gesetz, deßen Kenntniß sich jeder aus den Schriften und überlieferten Gebräuchen verschaffen könne. Und ebenso wie mit der Heil- und Schifferkunst solle es mit der Baukunst, dem Ackerbau und allen übrigen Künsten gehalten werden. — In einem solchen Zustande, meint Sokrates, müßten alle Künste untergehen und könnten auch nie wieder aufleben, nachdem durch das Gesetz sogar das Forschen verboten sei. — Noch weit schlimmer aber wäre es, färt der Gast fort, wenn Einer, der durch Stimmenmehrheit oder durch den Zufall des Loses zur Macht gelangt sei, sich erlauben wollte, nicht auf Grund beßerer Einsicht sondern um seiner persönlichen Zwecke willen die Gesetze zu

mißachten. Denn immerhin beruhen die Gesetze auf langer Erfarung und es haben bei deren Verfaßung auch wolmeinende Ratgeber mitgewirkt, und es ist daher der zweitbeste Weg daß eine Abweichung von den Gesetzen nicht gestattet werde. Das beste ist freilich die auf Grund des wahren Königswißens ohne Gesetz gefürte Regierung. Da aber diese äußerst selten zu erreichen ist, so können die anderen Staaten nur dadurch den wahrhaften Monarchenstaat nachahmen (*τὴν ἀληθινὴν .. τοῦ ἑνὸς κατὰ τέχνην ἄρχοντος πολιτείαν εἰς δύναμιν μιμήσασθαι* p. 300 E) daß sie für genaue Beobachtung der bestehenden Gesetze und Gebräuche sorgen. Nur muß man sich nicht wundern wenn auch in den nach Gesetzen verwalteten Staaten viel übles geschieht, denn auch die Gesetzesherrschaft ist wie wir gesehen haben eigentlich ein Übelstand. Wundern muß man sich vielmehr wie stark von Natur der Staat ist (*ἐκεῖνο ἡμῖν θαυμαστέον μᾶλλον ὡς ἰσχυρόν τι πόλις ἐστὶ φύσει* p. 302 A), da seit undenklichen Zeiten die Staaten sich in diesen fehlerhaften Zuständen befinden und doch einige von ihnen noch fortbestehen.

Die nachgeahmten Staatsverfaßungen entstehen mithin daraus daß die Menschen sich der Herrschaft eines Einzelnen nicht fügen wollen, weil sie keinem Einzelnen den Willen und die Fähigkeit zutrauen eine solche Macht mit Gerechtigkeit und Weisheit zu gebrauchen; denn gäbe es einen solchen wahrhaft berufenen Herrscher, dann allerdings würden sie sehr gerne in dem von ihm beherrschten glücklichen Staate leben. Die Nachahmungen aber sind beßer oder schlechter je nachdem sie auf Beobachtung der Gesetze beruhen oder nicht. Wir müßen demnach im ganzen sieben Staatsformen unterscheiden: obenan die Eine richtige welche sich von den übrigen wie ein Gott von den Menschen unterscheidet, und neben ihr sechs unechte, nämlich Gesetzesherrschaft und Willkürherrschaft eines Einzelnen oder Königtum und Tyrannis, Gesetzesherrschaft und Willkürherrschaft der Wenigen oder Aristokratie und Obligarchie, endlich Gesetzesherrschaft und Willkürherrschaft der Menge, welche in beiden Gestalten den Namen Demokratie fürt. Unter diesen sechs fehlerhaften Verfaßungen ist das Königtum die verhältnißmäßig beste, seine Abart, die Tyrannis die schlimmste, die Herrschaft der Wenigen nimmt auf beiden

sich eines Tages in Betreff der Heilkunst und der Schifferkunst die Meinung verbreiten, daß das Brennen und Schneiden der Kranken nur willkürliche Mißhandlung sei, daß der Arzt auch wol mitunter den Kranken umbringe und sich noch Geld dafür bezalen laße, und daß ebenso der Schiffsherr nur aus Bosheit die Reisenden den Gefaren der Seefart aussetze und ihre Waren im Sturm über Bord werfen laße. Daraufhin würden die Bürger zusammentreten und beschließen daß es in Hinkunft Keinem mehr gestattet sei nach eigenem Ermeßen Kranke zu heilen und Schiffe zu steuern, sondern daß das versammelte Volk oder auch die Reichen allein, gleichviel ob sie etwas davon verstehen oder nicht, durch Stimmenmehrheit die Regeln festzusetzen haben, nach welchen jene Künste auszuüben seien. Das auf solche Weise beschloßene würde dann auf Tafeln geschrieben und als Gesetz verkündet, und es würden nun alljärlich entweder aus den Reichen allein oder aus dem ganzen Volke durch das Los Amtmänner bestellt welche nach jenen Regeln zu heilen und zu steuern hätten. Nach Ablauf ihres Amtsjares hätten diese Amtmänner vor einem aus den Reichen oder aus dem ganzen Volke bestellten Gerichte über ihr Tun Rechenschaft zu geben und für jede Abweichung von den Regeln Strafe zu leiden. Weiter würde verordnet daß auch niemand sich erlauben dürfe über die Gegenstände und Vorschriften der Heil- und Schifferkunst Forschungen anzustellen, und daß jeder der sich deßen unterfienge als ein mutwilliger Schwätzer und Sophist und Verderber der Jugend anzusehen und strenge zu bestrafen sei. Denn es brauche niemand klüger zu sein als das Gesetz, deßen Kenntniß sich jeder aus den Schriften und überlieferten Gebräuchen verschaffen könne. Und ebenso wie mit der Heil- und Schifferkunst solle es mit der Baukunst, dem Ackerbau und allen übrigen Künsten gehalten werden. — In einem solchen Zustande, meint Sokrates, müßten alle Künste untergehen und könnten auch nie wieder aufleben, nachdem durch das Gesetz sogar das Forschen verboten sei. — Noch weit schlimmer aber wäre es, färt der Gast fort, wenn Einer, der durch Stimmenmehrheit oder durch den Zufall des Loses zur Macht gelangt sei, sich erlauben wollte, nicht auf Grund beßerer Einsicht sondern um seiner persönlichen Zwecke willen die Gesetze zu

mißachten. Denn immerhin beruhen die Gesetze auf langer Erfarung und es haben bei deren Verfaßung auch wolmeinende Ratgeber mitgewirkt, und es ist daher der zweitbeste Weg daß eine Abweichung von den Gesetzen nicht gestattet werde. Das beste ist freilich die auf Grund des wahren Königswißens ohne Gesetz gefürte Regierung. Da aber diese äußerst selten zu erreichen ist, so können die anderen Staaten nur dadurch den wahrhaften Monarchenstaat nachahmen (*τὴν ἀληθινὴν .. τοῦ ἑνὸς κατὰ τέχνην ἄρχοντος πολιτείαν εἰς δύναμιν μιμήσασθαι* p. 300 E) daß sie für genaue Beobachtung der bestehenden Gesetze und Gebräuche sorgen. Nur muß man sich nicht wundern wenn auch in den nach Gesetzen verwalteten Staaten viel übles geschieht, denn auch die Gesetzesherrschaft ist wie wir gesehen haben eigentlich ein Übelstand. Wundern muß man sich vielmehr wie stark von Natur der Staat ist (*ἐκεῖνο ἡμῖν θαυμαστέον μᾶλλον ὡς ἰσχυρόν τι πόλις ἐστὶ φύσει* p. 302 A), da seit undenklichen Zeiten die Staaten sich in diesen fehlerhaften Zuständen befinden und doch einige von ihnen noch fortbestehen.

Die nachgeahmten Staatsverfaßungen entstehen mithin daraus daß die Menschen sich der Herrschaft eines Einzelnen nicht fügen wollen, weil sie keinem Einzelnen den Willen und die Fähigkeit zutrauen eine solche Macht mit Gerechtigkeit und Weisheit zu gebrauchen; denn gäbe es einen solchen wahrhaft berufenen Herrscher, dann allerdings würden sie sehr gerne in dem von ihm beherrschten glücklichen Staate leben. Die Nachahmungen aber sind beßer oder schlechter je nachdem sie auf Beobachtung der Gesetze beruhen oder nicht. Wir müßen demnach im ganzen sieben Staatsformen unterscheiden: obenan die Eine richtige welche sich von den übrigen wie ein Gott von den Menschen unterscheidet, und neben ihr sechs unechte, nämlich Gesetzesherrschaft und Willkürherrschaft eines Einzelnen oder Königtum und Tyrannis, Gesetzesherrschaft und Willkürherrschaft der Wenigen oder Aristokratie und Obligarchie, endlich Gesetzesherrschaft und Willkürherrschaft der Menge, welche in beiden Gestalten den Namen Demokratie fürt. Unter diesen sechs fehlerhaften Verfaßungen ist das Königtum die verhältnißmäßig beste, seine Abart, die Tyrannis die schlimmste, die Herrschaft der Wenigen nimmt auf beiden

Seiten eine Mittelstellung ein, die Demokratie endlich ist im Guten wie im Bösen kraftlos weil in ihr die Staatsgewalt ins kleine zersplittert ist, sie ist daher unter den gesetzmäßigen Verfaßungen die schlimmste, unter den gesetzlosen dagegen die erträglichste. Überhaupt aber muß man in all diesen fehlerhaften Verfaßungen die leitenden Männer nicht als Staatsmänner sondern als Aufrürer und als Afterherrscher von Afterstaaten (*στασιαστικοὺς καὶ εἰδώλων μεγίστων προστάτας καὶ αὐτοὺς εἶναι τοιούτους* p. 303 C) sowie als die ärgsten Gaukler und Sophisten bezeichnen, und sie eben bilden jenen Reigen von Kentauren und Satyren, von dem wir sagten daß wir ihn von den echten Staatsmännern absondern müßen. [1])

4) Die Stellung der Staatskunst zu den ausführenden Gewalten.

(c. 42 u. 43.)

Wir haben bisher die echte Staatskunst von ihren mehr oder minder fehlerhaften Nachahmungen unterschieden. Außerdem aber giebt es in jedem Staatsleben gewiße der Staatskunst nahestehende Verrichtungen welche noch von ihr abgesondert werden müßen. Solche sind die Leitung des Kriegswesens, die Rechtspflege und die Rede zum Volke. Diese Verrichtungen verhalten sich zur Staatskunst wie etwa die Tonkunst oder eine andere Fertigkeit zur Pädagogik. Die Wißenschaft der Pädagogik hat zu entscheiden ob die Tonkunst oder eine andere Fertigkeit Gegenstand des Unterrichtes sein soll oder nicht, und ebenso hat die Staatskunst die Regeln festzusetzen, nach welchen jene Verrichtungen auszuüben sind. Der König giebt das Rechtsgesetz, der Richter hat auf Grund desselben, ohne ein Geschenk anzunemen, ohne Furcht

[1]) Mit gewohnter Willkür behauptet Steinhart (III S. 612) daß Platon mit dem Bilde von Kentauren und Satyren nur die Leiter der Willkürstaaten — Tyrannis, Obligarchie, Ochlokratie — und nicht diejenigen der Gesetzesstaaten — Königtum, Aristokratie, Demokratie — gemeint habe. Platon spricht mit einer jeden Zweifel abschneidenden Bestimmtheit von den leitenden Männern „aller Staaten mit Ausname des Vernunftstaates": *τούτων τῶν πολιτειῶν πασῶν πλὴν τῆς ἐπιστήμονος* p. 303 B. Die richtige Auffaßung bei Campbell, Introd. to the Statesm. S. IX u. XLIII.

oder Mitleid, ohne Feindschaft oder Freundschaft das Urteil zu sprechen (p. 305 B). Die wahre Staatskunst also hat nicht selbst auszufüren (*τὴν γὰρ ὄντως οὖσαν βασιλικὴν οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν* p. 305 D) sondern die ausfürenden Gewalten zu beherrschen, diese aber haben zu vollziehen was ihnen von jener aufgetragen wird.

5) Das Gewebe der Staatskunst.

(c. 44—48.)

Die Aufgabe der Staatskunst besteht nach dem bisher gesagten darin die Elemente des Staatslebens zu beherrschen und in einander zu verweben. Wir haben nun noch zu untersuchen welcher Art das Gewebe ist das die Staatskunst herstellen soll.

Hier ist vor allem ein Satz festzustellen, gegen welchen freilich streitsüchtige Leute manches werden einwenden wollen, der Satz nämlich daß gewiße Teile der Tugend auf gewiße Weise (*τινὰ τρόπον*) mit einander im Widerstreit sein können (p. 306 AB, p. 308 B). Dieß widerspricht allerdings der üblichen Anname daß alle Teile der Tugend unter einander befreundet sind, aber diese Anname ist nicht schlechthin richtig (*ἁπλοῦν* p. 306 C). Denn wir loben einerseits das Handeln mit Schnelligkeit, Kraft und Nachdruck und nennen es tapfer und mannhaft, wir loben aber andererseits auch das ruhige, bedächtige, sanfte Tun und bezeichnen es als Anständigkeit (*κοσμιότης* p. 307 B), und wir tadeln auch wieder beides wenn es sich zur Unzeit geltend macht. Diese beiden entgegengesetzten Gemütsarten sind nun im Staatsleben besonders wichtig. Denn wenn in den Bürgern die sanfteren Eigenschaften überwiegen, so werden sie auf jede Weise bestrebt sein nicht nur unter sich sondern auch mit den anderen Staaten Frieden zu halten, das aber wird sie unkriegerisch machen und sie werden dann leicht jedem Angreifer unterliegen und aus Freien zu Sklaven werden. Wenn hingegen in den Bürgern die Tatkraft überwiegt, werden sie leicht ihren Staat in Kriege mit Mächtigeren verwickeln und wieder auf diese Weise ihr Vaterland in Verderben und Knechtschaft stürzen. Daher muß die echte Königskunst darauf bedacht sein daß in den Bürgern immer die rechte Mischung zwischen tapferem und besonnenem Wesen vor-

handen sei. Sie wird zu diesem Ende durch entsprechende Weisungen an Lehrer und Erzieher schon die Heranbildung der Jugend aus diesem Gesichtspunkt ordnen. Sie wird ferner diejenigen die eines solchen Gleichmaßes unfähig sind, unschädlich machen, indem sie die unbändigen, gottlosen und gewalttätigen Naturen durch Tod und Verbannung ausstößt, die niedrigen Naturen aber, die sich in Torheit und Schande wälzen, unter die Sklaven versetzt. Unter den edelgearteten Naturen aber wird sie diejenigen die mehr zur Tatkraft, und diejenigen die mehr zur Sittsamkeit neigen, mit einander verbinden wie die Webekunst die härteren Fäden der Kette mit den weicheren des Einschlags, und zwar wird sie für den ewigen Teil ihrer Seele ein göttliches, für den tierischen Teil aber ein menschliches Band anwenden. Die richtige Vorstellung vom Gerechten, Schönen und Guten ist nämlich das Göttliche in einem dämonischen Geschlecht. Durch Ergreifung dieser Wahrheit werden die tapferen Seelen gesänftigt werden und sich zur Gerechtigkeit wenden, die weicheren Naturen aber werden erst dadurch zur rechten Besonnenheit und Verständigkeit gelangen. Diese Denkungsweise also soll den wolgearteten Naturen durch die Gesetze eingepflanzt werden, und dieß ist das göttliche Band für die auseinander strebenden Teile der Tugend. Das menschliche Band aber ist die richtige Ordnung der Ehen. Ganz verwerflich ist das Tun derjenigen welche die Eingehung einer Ehe als Mittel benützen um zu Reichtum oder Macht zu gelangen. Aber auch diejenigen handeln verkehrt, welche um ihrer Bequemlichkeit willen sich Gatten wälen deren Gemütsart ihrer eigenen gleicht. Vielmehr muß zur Erzielung eines richtigen Nachwuchses dafür gesorgt werden daß nicht gleichartige Naturen mit einander verbunden werden. Denn die Tapferkeit, wenn sie viele Zeugungen hindurch der Mischung mit der Besonnenheit ermangelt, entartet in Tollheit, und die von frommer Scheu erfüllte Seele, wenn sie viele Geschlechter hindurch keinen Zusatz von Kühnheit und Tatkraft erhält, wird nach und nach erschlaffen und endlich ganz verkümmern. Daß mithin diese beiden Sinnesarten mit einander verbunden und durch die Gemeinsamkeit der Vorstellungen vom Schönen und Guten zusammengehalten werden, dieß ist das Eine und ganze Werk der königlichen Webekunst

(ἓν καὶ ὅλον βασιλικῆς ξυμφάνσεως ἔργον p. 310 E), und der so beschaffenen Verbindung wird sie dann alle Gewalt im Staate übertragen. Wo es demnach zur Ausübung der Gewalt nur eines Einzelnen bedarf, wird sie einen solchen bestellen, der beide Eigenschaften in sich vereinigt, wo es aber mehrerer bedarf, wird sie beide Arten mit einander mischen.

Es ist also das Ziel der staatsmännischen Tätigkeit durch Verbindung der tapferen und der besonnenen Sinnesart zu gemeinschaftlichem Leben das trefflichste Gewebe zu bilden, und in diesem alle Freien und Sklaven zusammenfaßend den Staat so glücklich zu machen wie es ihm irgend beschieden ist.

Zur Erläuterung.

Der Staatsmann nimmt in den Werken Platons eine Doppelstellung ein. Er schließt sich einerseits an den Sophisten an und gehört dadurch in die Gesprächsreihe, welche mit dem Theätetos beginnt, im Sophisten und Staatsmann sich fortsetzt, und in dem nicht mehr zur Ausfürung gekommenen „Philosophen“ ihren Abschluß finden sollte. Andererseits steht das Werk nicht nur durch seinen Gegenstand sondern auch durch die Wiederkehr gewißer leitender Gedanken in Beziehung zu den Büchern vom Staate und den „Gesetzen“, und bildet demnach auch in dieser Richtung ein Glied einer aus drei Werken bestehenden Reihe. Diese doppelte Beziehung liefert schätzenswerte Anhaltspunkte für die richtige Auffaßung des Werkes und giebt diesem zugleich besondere Bedeutung für das Verständniß des Entwickelungsganges der platonischen Philosophie.

I. Gang der Untersuchung im Staatsmann. Verhältniß des Werkes zum Sophisten.

In der Gesprächsreihe Theätet, Sophist, Staatsmann stellt uns Platon den Ertrag zweier Tage aus dem Leben des sokratischen Kreises dar. Die Erörterungen des ersten Tages bilden den Inhalt des Theätetos, die des zweiten Tages den Inhalt der beiden anderen Werke. Am ersten Tage ist Sokrates Leiter der Untersuchung, am zweiten Tage ist dieses Amt und zwar in beiden Gesprächen dem Gast aus Elea übertragen, während Sokrates nur Zuhörer ist; doch findet auch am zweiten Tage ein Personenwechsel statt, insoferne das Amt des Mitsprechers im Sophisten noch dem Jüngling Theätetos, im Staatsmann einem jungen Na-

mensvetter des Altmeisters Sokrates zugewiesen ist. Nach dieser äußeren Anordnung könnte es scheinen als hätte Platon die Gespräche Sophist und Staatsmann unter einander in noch nähere Verbindung bringen wollen als mit dem Theätetos, weil in beiden die Person des Gesprächleiters dieselbe ist. Tatsächlich werden die beiden Werke meist als enge zusammengehörig behandelt, und Lewis Campbell stellt sogar den Satz auf, daß Sophist und Staatsmann „in jeder Hinsicht und Absicht nur Ein Gespräch bilden" (*„are in all intents and purposes one dialogue"* Plato's Republic II S. 34 A. 1). Dem gegenüber muß man freilich fragen, warum Platon, wenn die zwei Gespräche nur Eines sind, aus ihnen zwei gemacht hat. Aber hievon abgesehen wird jene Ansicht nicht nur durch den zwischen den beiden Gesprächen eingetretenen Personenwechsel, der bei Platon immer bedeutungsvoll ist, sondern auch durch zalreiche andere Gründe ausgeschloßen.

Die beiden Werke unterscheiden sich zunächst durch die von Grund aus veränderte Auffaßung des Gegenstandes. Im Sophisten sucht Platon das Wesen einer im Leben seines Volkes tatsächlich hervorgetretenen Erscheinung: der um ihn lebenden und wirkenden Sophistik zu begreifen. Im Staatsmann aber hat er es nicht mit einer tatsächlichen Erscheinung sondern mit der Entwickelung eines Zieles zu tun, welches derjenige anzustreben hat, dem der Name eines Staatsmannes im platonischen Sinne des Wortes gebüren soll; er will nicht dartun was die geschichtlich gegebenen Staatsmänner *sind*, sondern was der echte Staatsmann *sein soll*. Daher schließt das eine Gespräch mit einer *Definition* des Sophisten, das andere mit einer *Anweisung* für den Staatsmann.

Dem entsprechend ist der Gang der Untersuchung im Sophisten ein ganz anderer als im Staatsmann. In jenem Werke stellt Platon zuerst eine Reihe von Definitionen des Sophisten auf, die er nachher sämmtlich für unzulänglich erklärt, aber der Fehler derselben besteht nicht darin daß sie *falsch*, sondern daß sie *einseitig* sind. Platon forscht daher nach dem Einheitspunkt, aus dem die verschiedenen Formen des sophistischen Treibens zu erklären sind, und nachdem er ihn gefunden hat, stellt er eine Schlußdefinition auf, welche nicht die früheren Definitionen ver-

neint sondern sie in einer höheren Einheit zusammenfaßt. In unserem Gespräche dagegen wird eine einzige Definition des Staatsmannes aufgestellt: er wird als Ernärer der Menschenherde bezeichnet. Diese Definition wird zwar nachher ebenfalls verworfen, aber nicht deshalb weil sie einseitig ist, sondern weil sie das Wesen der Staatskunst überhaupt nicht trifft (*τὸν γὰρ πολιτικὸν οὐδαμοῦ συνελάβομεν* p. 275 D). Von da an schlägt nun Platon einen ganz anderen Weg ein. Er betrachtet nicht die einzelnen Seiten der staatsmännischen Tätigkeit um sie in einer einheitlichen Definition zusammenzufaßen, sondern er verfärt umgekehrt: er scheidet aus dem ganzen Inbegriff der Tätigkeiten welche sich auf das menschliche Zusammenleben beziehen, diejenigen aus welche nicht dem Staatsmann sondern anderen Ständen obliegen; nachdem auf diese Weise das Gebiet der Staatskunst nicht positiv sondern negativ bestimmt ist, entwickelt Platon die Aufgabe, die der echte Staatsmann auf diesem Gebiete zu erfüllen hat.

Mit diesem veränderten Gang der Untersuchung im Zusammenhang steht die gänzlich veränderte Stellung Platons zum dichotomischen Verfaren. Zu Anfang des Gespräches wird dieses Verfaren noch genau so angewendet wie im Sophisten, wodurch man zunächst den Eindruck empfängt daß die Untersuchung in der früheren Weise fortgefürt werden soll. Allein mitten in diese Dichotomien hinein läßt Platon den Gast die bemerkenswerte Regel stellen, daß man bei Einteilungen nicht willkürlich vorgehen dürfe, sondern *daß der Teil immer zugleich eine Art darstellen müße* (*τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω* p. 262 B, E). Die Aufstellung dieser Regel und ihre Einschaltung gerade an dieser Stelle ist deshalb bedeutungsvoll, weil die einfachste Überlegung sagt, daß sie mit dem Grundgedanken des dichotomischen Verfarens unvereinbar ist. Denn da es zalreiche Gattungen giebt die in mehr als zwei Arten zerfallen, wird man in vielen Fällen die Zweiteilung nur in der Weise durchfüren können, daß man auf die eine Seite Eine Art, auf die andere aber eine Mehrheit von Arten stellt, die nur dadurch zusammengehalten werden, daß sie das Merkmal *nicht* enthalten wodurch die andere Abteilung sich als eine besondere Art charakterisirt. Hievon geben Platons eigene Zweiteilungen im Sophisten wie im Staatsmann zalreiche Beispiele.

Wenn der Gast bald nach Aufstellung jener Regel (p. 264 E) die Landtiere nach der Art ihrer Fortbewegung in Flugtiere und Fußgänger scheidet, so ist die Einteilung offenkundig unvollständig, weil dabei die Kriechtiere nicht beachtet sind; die Einteilung müßte also um vollständig zu sein zunächst lauten: Flieger und Nichtflieger. Hier haben wir somit eine Einteilung in zwei Arten, die nur dadurch den Schein der Vollständigkeit gewinnt, daß die dritte Art vernachläßigt ist. Unmittelbar nachher teilt der Gast die zu Fuß gehenden Tiere in gehörnte und ungehörnte. Diese Einteilung ist allerdings vollständig, aber auch sie beweist die Unvereinbarkeit jener Regel mit dem Princip der Zweiteilung, denn es ist klar daß der Mensch und der Maulwurf, das Kameel und die Spinne, die alle in die Abteilung der ungehörnten Fußgänger gehören, nicht Eine Art bilden. Wenn man also von der Regel ausgeht daß eine Einteilung nur nach Arten stattfinden darf, so ist damit das dichotomische Verfaren grundsätzlich beseitigt. Nun sind in dieser Hinsicht zwei Fälle möglich: entweder Platon war sich des Widerspruches seiner Regel gegen das dichotomische Verfaren und gegen seine eigenen Dichotomien bewußt, oder er war es nicht. Da die letztere Anname sich von selbst ausschließt, so kann Platon durch sein Vorgehen nur beabsichtigt haben uns recht deutlich darauf hinzuweisen, daß das Zweiteilungsverfaren, wenngleich es als logischer Behelf seinen Wert hat, doch nicht geeignet ist eine der natürlichen Gliederung entsprechende Einteilung der Dinge zu liefern. Glücklicherweise sind wir übrigens in diesem Punkte nicht auf bloße Vermutungen angewiesen. Platon sagt sich nämlich im Verlauf des Werkes und zwar zu Beginn des zweiten Hauptabschnittes mit ausdrücklichen Worten vom dichotomischen Verfaren los. Du weißt, sagt der Gast (p. 287 B C), daß es schwer ist die Tätigkeiten die sich auf die Menschengemeinschaft beziehen, in zwei Teile zu teilen; wir wollen sie also, wie man mit den Opfertieren tut, nach Gliedern zerlegen, *da es mit der Zweiteilung nicht geht (ἐπεὶ δίχα ἀδυνατοῦμεν)*. Demgemäß ist fortan die Zweiteilung verschwunden, und die Einteilungen des zweiten Hauptabschnittes (p. 287 D ff., 289 E ff.) werden nur „nach Gliedern“ vollzogen, während der Sophist bis zum Schluß vom dichotomischen Verfaren beherrscht ist.

Endlich ist schon bei flüchtigster Betrachtung ersichtlich, daß die Untersuchung im Staatsmann sich auf einem ganz anderen Boden bewegt als im Sophisten. In letzterem Werke streckt sie ihre Wurzeln mächtig in die Metaphysik hinüber und enthält eine umfaßende Kritik der Lehren anderer Denker; im Staatsmann wird weder eine metaphysische Frage berürt noch einer abweichenden Meinung Erwähnung getan.

Fragt man neben diesen bedeutungsvollen Verschiedenheiten nach den dem Sophisten und dem Staatsmann gemeinsamen Zügen, so drängt sich vor allem das Zurücktreten des Sokrates und die Übertragung der Gesprächsleitung an den Gast aus Elea auf. Was den ersteren Umstand anlangt, so ist dieser nur von negativer Bedeutung: es kann daraus hier wie im Sophisten nur geschloßen werden, daß es nicht mehr sokratische Gedankengänge sind die Platon uns in diesen Werken vorlegt, wobei aber doch durch die Anwesenheit des Sokrates der Zusammenhang des platonischen Denkens mit dem sokratischen zum Ausdruck kommt. In dieser Hinsicht also gehören die beiden Werke allerdings zusammen, und dieß ist wol auch der Grund weshalb Platon sie in Einen Tag vereinigt hat. Was hingegen den Umstand anlangt daß in beiden Werken ein Denker aus Elea das Wort fürt, so kann dieser, so bedeutungsvoll es auf den ersten Blick erscheint, für das innere Verhältniß der beiden Werke nicht in Betracht kommen, und zwar aus dem Grunde weil der „Staatsmann" zur eleatischen Lehre keine Beziehung mehr hat. Im Sophisten ist die eleatische Herkunft des Gesprächsleiters darin begründet, daß Platon in diesem Werke die im Parmenides begonnene Auseinandersetzung mit der eleatischen Lehre fortsetzt und zum Abschluß bringt. Im Staatsmann ist dieser Grund weggefallen, die Fortfürung des Gespräches durch den Eleaten ist hier nur ein durch die Anknüpfung an den Sophisten gegebener zufälliger Nebenumstand und müßte, wenn sie nicht in dieser Anknüpfung ihre Erklärung fände, sogar befremdlich wirken, da in der eleatischen Schule politische Untersuchungen nicht gepflogen wurden.

Faßt man dieß zusammen, so zeigt sich daß die Ähnlichkeit zwischen dem Sophisten und dem Staatsmann sich nur auf Äußerlichkeiten bezieht, während im übrigen die beiden Werke sich

selbständig und sogar in gewißem Sinne gegensätzlich gegenüberstehen. Platon hat im Staatsmann ganz neue Wege der Untersuchung eingeschlagen, welche von denjenigen des vorhergehenden Gespräches weitab liegen. Er hat der theoretischen Speculation, die im Sophisten so breiten Raum einnimmt, völlig entsagt und die Lösung seines Problems auf rein empirischer Grundlage gesucht. Der Staatsmann bildet demnach einen Wendepunkt der platonischen Tätigkeit. Die theoretische Auseinandersetzung mit der Sophistik, ebenso die Auseinandersetzung mit anderen Denkern, insonderheit mit Heraklit und Parmenides war mit dem Sophisten zum Abschluß gebracht, und nun kehrte Platon zu den Problemen der praktischen Philosophie zurück, wie solche schon den ersten großen Abschnitt seiner schriftstellerischen Tätigkeit ausgefüllt hatten. Eben darin dürfte wol der Grund liegen, weshalb die im Sophisten angekündigte Trilogie: Sophist, Staatsmann, Philosoph, deren Ausfürung Platon auch im Eingang unseres Werkes (p. 257 A) noch in Aussicht nimmt, nachher doch unvollendet blieb. Es war für Platon nach der Wendung zur praktischen Philosophie, die er im Staatsmann vollzogen hatte, aus sachlichen und persönlichen Gründen kaum tunlich wieder zu den theoretischen Erörterungen zurückzukehren, auf welche die Begriffsbestimmung des Philosophen hätte begründet werden müßen. In gewißem Sinne aber hat das Thema auf Grund umfaßender praktischer Erwägungen in den Büchern vom Staate seine Erledigung gefunden.

II. Der erste Hauptabschnitt.

Verhältniß des Staatsmannes zu den Büchern vom Staate.

Der erste Hauptabschnitt unseres Werkes (c. 2—26) ist ungeachtet seiner Ausdehnung nur als eine Einleitung zu betrachten, da er nur die allgemeinsten Grundlagen für die nachfolgende Untersuchung feststellt. Platon wält den Gesichtspunkt für die Betrachtung der Staatskunst so umfaßend wie möglich. Der Staatsmann hat durch seine Anordnungen die Angelegenheiten einer Gesammtheit von Menschen zu leiten; seine Tätigkeit ist daher ihrer allgemeinen Beschaffenheit nach der des Hirten zu vergle-

chen, welchem ebenfalls die Leitung einer Gesammtheit lebender Wesen zukommt. Allein es giebt zwischen beiden doch einen wesentlichen Unterschied. Der Hirt leitet das Leben der Herde in allen Beziehungen, er sorgt für die Ernärung, Fortpflanzung, Gesundheit der Herde, er schützt sie gegen feindlichen Angriff, ja er sorgt sogar für ihr Vergnügen indem er ihr Musik macht (p. 268 B). In der menschlichen Gesellschaft dagegen sind diese Verrichtungen nicht in der Person des Staatsmannes vereinigt sondern an verschiedene Berufsclassen verteilt. Wir müßen daher aus dem Inbegriff der Verrichtungen welche sich auf das menschliche Gemeinleben beziehen, diejenigen ausscheiden welche besonderen Classen zugewiesen sind, wonach die dem Staatsmanne zukommende Verrichtung sich rein herausstellen wird.

Dieß ist alles, was wir im ersten Hauptabschnitt über den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung erfaren. Das Wesen der Staatskunst wird hier noch gar nicht berürt, sondern es wird nur der Weg angegeben, auf dem es gesucht werden soll. Dieser Weg aber ist ein sehr ungewöhnlicher. Platon unternimmt es nicht, das Wesen der Staatskunst aus dem Wesen des Menschen und den Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens abzuleiten, sondern er wält ein rein empirisches Verfaren: er nimmt die gesellschaftlichen Zustände wie er sie vor sich sieht, und scheidet aus der Gesammtheit der gesellschaftlichen Verrichtungen diejenigen aus welche besonderen Berufsclassen zugewiesen sind (p. 279 A); was übrig bleibt bildet das Geschäft des Staatsmannes, von einer principiellen Sonderung zwischen der Staatskunst und den anderweitigen Berufstätigkeiten ist nicht die Rede. Die Unvollkommenheit dieses Verfarens ist offenkundig, sie muß besonders bei Platon überraschen, der so vielfach und auch in unserem Werke das Verfaren nach Begriffen einzuteilen als das höchste preist. Eben diese Unvollkommenheit aber ist es, die dem Werke seinen unverrückbaren Platz in der Reihe der platonischen Schriften anweist: der Staatsmann ist dadurch als der erste Versuch Platons in politischen Dingen, und im besonderen als eine Vorstufe der Bücher vom Staate gekennzeichnet. Platon ringt hier noch mit seinem Gegenstande, er vermag das Wesen der Staatskunst noch nicht positiv sondern nur negativ zu bestimmen, indem er

feststellt was ihr *nicht* zugehört, und sie dadurch aus der Gesammtheit der gesellschaftlichen Verrichtungen sozusagen losschält. Dieß ist das Verhalten des Forschers, der seinem Gegenstande zum ersten Male gegenübertritt und die rechte Methode für die Behandlung desselben noch nicht gewonnen hat. Namentlich aber muß man es als undenkbar erklären daß Platon, nachdem er in den Büchern vom Staate eine gedankentiefe und umfaßende Staatslehre genetisch entwickelt hatte, nachträglich noch solch ein unvollkommenes, tastend-empirisches Verfaren anwenden konnte, um dasjenige nochmals zu sagen was er weit beßer und gründlicher schon vorher gesagt hatte.

Zu demselben Ergebniß fürt die Betrachtung des merkwürdigen Mythos, den Platon in den ersten Abschnitt eingeschaltet hat (c. 12—16). Der Gast will dem Jüngling Sokrates den Unterschied zwischen der Stellung des Staatsmannes zur Menschengemeinschaft und des Hirten zu seiner Herde klar machen, und giebt zu diesem Ende eine mythische Darstellung des Weltlaufes, an deren Inhalt in Kürze erinnert werden muß. Das Weltleben, sagt er, setzt sich aus zwei mit einander abwechselnden Perioden zusammen: aus der des Kronos und der des Zeus. In der ersteren wird die Welt vom Gotte selbst bewegt und geleitet, und erfreut sich daher fester und geordneter Zustände. In der zweiten Periode dagegen, welche die des jetzt lebenden Geschlechtes ist, wird die Welt von Gott sich selbst überlaßen, sie bewegt sich nun in der entgegengesetzten Richtung als vorher und gerät allmählich in immer tiefere Verwirrung, bis endlich der Gott aus Besorgniß daß sie gänzlich untergehen könnte, die Leitung wieder übernimmt. Dem entsprechend nemen auch die menschlichen Verhältniße in beiden Perioden den entgegengesetzten Verlauf. In der Periode des Kronos stehen die Menschen in allen Dingen unter der unmittelbaren Fürsorge Gottes, sie erhalten ihre Narung von der Erde ohne Arbeit, sie gehen unbekleidet und lagern im Freien, weil die Witterung ihnen dieß gestattet; das wunderbarste aber ist, daß das Leben nicht wie jetzt von der Kindheit zum Alter und Tode fortschreitet, sondern den umgekehrten Weg nimmt: die Verstorbenen stehen aus den Gräbern auf, sie beginnen das Leben als Greise, sie kehren allmählich an Leib und Seele in die

Kindheit zurück und schwinden endlich ganz dahin. Bei dieser Art der Entstehung der Menschen kann es keinen Familienstand mit Weib und Kind geben (. . *οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων* p. 272 A), und so leben die Menschen als eine Herde der Götter ohne Staatsverfaßung *(πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν)* wie ohne Familiensonderung in nie gestörtem Frieden. In der ungöttlichen Periode dagegen vollzieht sich alles auf entgegengesetzte Weise: die Menschen müßen selbst für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse sorgen, und das Leben nimmt den bekannten Lauf von der Geburt zum Tode. Dieser Periode gehört daher die Entwickelung aller Künste sowie der Staats- und Familienordnung an.

Das eigentümliche in diesem Mythos ist der Gedanke eines vom Grabe zur Wiege, vom Greisenalter zum Säuglingsalter zurückschreitenden Lebens. Dieser Gedanke verstößt so sehr gegen alle gegebenen und unserem Verstande faßbaren Bedingungen des Menschendaseins, daß er selbst im Rahmen eines Mythos aufs äußerste überraschen muß und uns die Frage aufdrängt, wodurch Platon zu einer so absonderlichen Construction veranlaßt wurde. Die Antwort ergiebt sich aus den von Platon an diese Voraussetzung geknüpften Folgerungen: mit dem Wegfall der Zeugung und Mutterschaft war auch die Gründung von Familien aufgehoben, und da überdieß die Menschen jener Periode auch keiner Äcker und Wohnstätten, keiner Kleider und Arbeitsmittel noch sonst eines Eigentums bedurften, so gab es nichts, woran der Einzelne ein ausschließendes Recht hätte geltend machen können oder wollen. Mit anderen Worten: Platon schildert uns in mythischem Gewande einen Zustand der Menschengemeinschaft, in welchem durch die Natur der Dinge jedes Sonderinteresse des Einzelnen schlechthin ausgeschloßen ist. Eben dieß nun ist der Zustand, welchen Platon in den Büchern vom Staate für die Classen der Lenker und Wächter durch besondere Einrichtungen verwirklichen will. In diesem Hauptpunkt also stimmt der Mythos im Staatsmann mit den Büchern vom Staat überein, und damit ist uns ein zweiter und wichtiger Anhaltspunkt gegeben um die beiden Werke mit einander in Vergleich zu stellen.

In den Büchern vom Staate will Platon die möglichst vollkommene Einheit des Staatswesens dadurch erreichen, daß er in

den leitenden Classen die möglichst vollkommene Einheit des Empfindens und Wollens herstellt. Diesem Zwecke soll nicht nur die unter ihnen bestehende Gütergemeinschaft sondern namentlich die Gemeinschaft der Weiber und Kinder dienen, welche bewirken wird daß Alle sich als Glieder Einer Familie fühlen werden, und daß es mithin kein Mein und Nichtmein des *Einzelnen* sondern nur ein Mein und Nichtmein *Aller* geben wird (Staat V p. 462 C). Das Sonderinteresse ist also dadurch ausgeschloßen, daß an seine Stelle das höhere Interesse für die Güter der Gesammtheit gesetzt ist. Anders im Mythos des „Staatsmannes". Von einer Gemeinschaft der Weiber und Kinder kann bei der Entstehung der Menschen aus der Erde und dem Rücklauf des Lebens vom Greisenalter zum Kindesalter keine Rede sein. Ebenso wenig kann es eine Gütergemeinschaft geben, weil jeder alles was er in jedem Augenblicke braucht, von der freigebigen Natur erhält. Das Sonderinteresse ist also hier nicht durch das höhere Gemeininteresse aufgehoben, sondern einfach dadurch beseitigt daß ihm das Object entzogen ist. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß in den Büchern vom Staate das Leben der Menschheit auf eine weit höhere Stufe gehoben ist als in jener mythischen Kronos-Periode. Damit scheint es auf den ersten Blick nicht im Einklang zu stehen, daß Platon diesen mythischen Zustand in die Periode der göttlichen Weltregierung verlegt. Allein Platon ist weit entfernt diesen Zustand deshalb für den glücklicheren zu halten. Er stellt es vielmehr (p. 272 B) ausdrücklich als offene Frage hin, in welcher der beiden Perioden die Menschen glücklicher seien, und giebt deutlich zu verstehen daß ihm jenes Herdendasein, in welchem die Menschen zwar reichliches Futter finden (*ἐμπιπλάμενοι σίτων ἄδην καὶ ποτῶν*), aber nach Erkenntniß und Rede kein Verlangen tragen, wenig begehrenswert erscheint. — Dazu kommt ein anderes. Das Mittel, durch welches Sokrates in den Büchern vom Staate das Sonderinteresse beseitigen will, nämlich die Güter- und Weibergemeinschaft, ist von solch revolutionärer Kühnheit, daß man es wol begreift wenn er nur mit den größten Bedenken und scheinbar widerstrebend sich herbeiläßt seinen Vorschlag des weiteren auseinanderzusetzen (Staat V c. 1 u. 2). Im Staatsmann dagegen sind solche Bedenken nicht vorhanden, der Wegfall der

Familienordnung und des Eigentums ist hier die natürliche Folge der gegebenen Verhältniße, ohne daß die hergebrachten Sitten und Anschauungen irgendwie verletzt würden. Aus diesem Zusammenhalt ergiebt sich eine Erklärung jenes seltsamen Mythos, welche einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nemen darf. Platon hat mit diesem Mythos den ersten Versuch gemacht, seinen großen Gedanken von einer nicht durch Sonderinteressen gespaltenen Gesellschaft in einer unanstößigen wenngleich noch unvollkommenen Gestalt vor die Öffentlichkeit zu bringen, und er hat erst nachher gewagt diesen Gedanken von der mythischen Hülle zu befreien, und ihn durch besondere Einrichtungen wenigstens für seinen Idealstaat verwirklichen zu wollen. Auch in dieser Hinsicht stellt sich mithin der Staatsmann als eine Vorstufe der Bücher vom Staate dar.[1])

Endlich gehört in diesen Zusammenhang noch eine andere Äußerung des eleatischen Gastes. Er spricht sich gelegentlich über den hohen Wert der Dialektik aus und schärft seinem jungen Freunde ein, wie wichtig es sei die Dinge nicht nach ihrer äuße-

---

[1]) Auch L. Campbell hat in seiner „Introduction to the Statesman" S. XXXVII ff. das Verhältniß dieses Mythos zu den Büchern vom Staate in Betracht gezogen. Er stellt die Frage auf, wie es zu erklären sei daß Platon das communistische Princip *(the principle of communism)*, deßen Verwirklichung er in den Büchern vom Staate für möglich halte, im Staatsmann nach Wolkenkukuksheim *(into cloud-land)* verwiesen habe, und er spricht die Vermutung aus, daß Platon hiezu vielleicht durch das Fehlschlagen seiner sicilischen Hoffnungen veranlaßt wurde. Die Darstellung Campbell's läuft mithin auf seine bekannte These hinaus, daß der Staatsmann später verfaßt sei als die Bücher vom Staate. Der Grundirrtum dieser Darstellung liegt in der Anname, daß der im Mythos des Staatsmannes geschilderte Zustand ein communistischer sei. Es muß aber mit allem Nachdruck darauf bestanden werden, daß dieser Zustand *nicht* ein communistischer sondern das directe Gegenteil eines solchen, nämlich ein *atomistischer* ist. In der communistischen Gesellschaft muß jeder einzelne zunächst für die Gesammtheit sorgen, und empfängt erst von dieser was er für sich selbst braucht. In jenem mythischen Zustande dagegen hat sich keiner um den andern zu kümmern, weil jeder seinen Bedarf von der Natur empfängt, auch kann von einer Gemeinschaft der Weiber und Kinder nicht die Rede sein. Der Wegfall des Sonderinteresses ist also hier nicht durch communistische Einrichtungen sondern dadurch bewirkt daß ihm das Object entzogen ist, wodurch freilich das Menschenleben auf die Stufe des animalischen oder vielmehr des vegetativen Lebens herabgedrückt ist. Mit dieser Aufdeckung des Grundirrtums entfallen alle von Campbell daraus gezogenen Folgerungen.

ren Erscheinung sondern in dialektischer Weise d. h. nach Begriffen zu betrachten. Dabei läßt er die Bemerkung einfließen, daß das Gespräch über die Staatskunst weniger um dieser selbst willen als vielmehr deshalb gepflogen werde damit die Sprecher ihre dialektische Kunst stärken (p. 285 D). Diese Bemerkung ist höchst auffallend. Als Sokrates zu Beginn des Sophisten den Gast ersucht das Wesen des Sophisten, Staatsmannes und Philosophen zu entwickeln, da ist es ihm nicht um die Stärkung des dialektischen Vermögens sondern um die Sache selbst zu tun, und ebenso wenig wird im weiteren Verlaufe des „Sophisten" eine Andeutung in jenem Sinne gemacht. Wenn also Platon die Untersuchung der Staatskunst plötzlich nur als ein dialektisches Übungsstück und das Problem derselben als mehr oder minder gleichgiltig erklärt, so kann er damit nichts anderes bezwecken als anzudeuten, daß er dieses Werk noch nicht als die endgiltige Darlegung seiner politischen Anschauungen sondern nur als einen vorläufigen Versuch betrachtet wißen will.

III. Der zweite Hauptabschnitt.

a) Abgrenzung der Staatskunst gegen die gesellschaftlichen Verrichtungen und die Verwaltung.

In den eben besprochenen Erörterungen hat Platon den Weg angegeben, auf welchem er das Wesen der Staatskunst zu finden gedenkt: er will aus der Gesammtheit der Verrichtungen welche den Bestand der menschlichen Gemeinschaft zum Ziele haben, diejenigen ausscheiden welche nicht der Staatskunst obliegen, um auf diese Weise das Gebiet der letzteren zu umgrenzen und ihre Aufgabe zu bestimmen. So unvollkommen dieses Verfaren ist, so hat doch Platon in Ausfürung desselben einige Grundsätze aufgestellt, die man als grundlegend für die Entwickelung der systematischen Staats- und Gesellschaftslehre bezeichnen muß.

Die erste Sonderung die Platon vollzieht, ist die zwischen der staatlichen und der gesellschaftlichen Tätigkeit. Er geht dabei allerdings nicht von einer Feststellung der Begriffe Staat und Gesellschaft aus, desungeachtet ist die Unterscheidung der Sache nach bestimmt ausgesprochen und sogar der Ansatz zu einer Bildung technischer Ausdrücke vorhanden. Es sind, sagt Platon (p. 281 D,

287 B), bei allen Dingen, die durch menschliches Tun verwirklicht werden, also auch bei der Aufrechthaltung und Fortbildung der Menschengemeinschaft die Hauptursachen von den mitwirkenden Ursachen *(αἰτία, ξυναίτιον)* zu unterscheiden. Die Hauptursache des Bestandes der Menschengemeinschaft ist die Staatskunst, neben dieser aber giebt es eine große Reihe mitwirkender Ursachen, zu welchen zunächst diejenigen Tätigkeiten gehören, aus welchen sich das wirtschaftliche Leben zusammensetzt. Platon zält die letzteren im einzelnen auf und ordnet sie in zwei Gruppen, welche man abgesehen von kleinen Abweichungen als die Gruppen der Sachgüterproduction (p. 287 D — 289 B) und der persönlichen Dienstleistungen (p. 289 E — 290 D) bezeichnen kann. In die zweite Gruppe stellt Platon auch die Tätigkeit der Priester und Wahrsager, und bemerkt daß wir uns hier schon auf einem Grenzgebiete der staatlichen Tätigkeit befinden, wie denn Priesteramt und Königsamt oft in Einer Person vereinigt seien.

Nach Ausscheidung der gesellschaftlichen Tätigkeiten nimmt Platon eine zweite Sonderung vor, die wie er selbst hervorhebt (p. 303 D), schwieriger ist als die erste. Es giebt einige Verrichtungen, sagt er, welche der Staatskunst bei weitem näher stehen als die bisher betrachteten, und welche gleichfalls von ihr gesondert werden müßen damit das Wesen der Staatskunst sich rein herausstelle. Diese sind: die Leitung des Kriegswesens (zu unterscheiden von dem Rechte über Krieg und Frieden), die Rechtspflege und die Rede zum Volke. Die beiden ersten dieser Verrichtungen bilden auch nach heutiger Anschauung zwei der wichtigsten Staatsaufgaben und gehören beide in dasjenige Gebiet der Staatstätigkeit, welches man heutzutage als die Verwaltung (im weiteren Sinn d. h. im Gegensatz gegen die Gesetzgebung) bezeichnet. In dieser Hinsicht nun hat Platon einen höchst denkwürdigen und folgenreichen, jedoch wunderbarer Weise völlig unbeachtet gebliebenen Satz aufgestellt welcher lautet: *Die echte Staatskunst hat nicht selbst zu vollziehen sondern den vollziehenden Tätigkeiten vorzustehen, diese aber haben auszuführen was ihnen von jener angeordnet wurde.*[1]) Mit voller Bestimmtheit ist hier der

[1]) *Τὴν γὰρ ὄντως οὖσαν βασιλικὴν οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν, ἀλλ' ἄρχειν ὧν δυναμένων πράττειν . . . τὰς δ' ἄλλας τὰ προσταχθέντα δρᾷν* p. 305 D.

Grundgedanke der Lehre von der Teilung der Gewalten ausgesprochen, jener Lehre welche zweitausend Jare später von Locke und Montesquieu erneuert wurde und seither zur Grundlage für die Entwickelung der ganzen neueren Staatslehre geworden ist.

Es ist eine auf den ersten Blick überraschende Zusammenstellung, wenn Platon den beiden Verwaltungstätigkeiten der Kriegsleitung und Rechtspflege die Tätigkeit des Volksredners als die dritte anreiht. Allein der eben angefürte Satz läßt erkennen was er damit bezweckt. Platon definirt die Rhetorik als diejenige Kunst, welche die Stimmung der Volksmenge nicht durch Vernunftgründe sondern durch Redegewandtheit zu lenken weiß (*διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς* p. 304 D), er meint also hier dieselbe Kunst, von welcher er im Gorgias sagt, daß sie nicht belehrt und überzeugt sondern nur überredet (Gorg. p. 455 A). Platon war sich darüber klar, daß diese Kunst sehr gewaltiger aber freilich auch sehr verderblicher Wirkungen fähig sei. Da sie aber aus dem öffentlichen Leben nicht beseitigt werden konnte, wollte er sie wenigstens dadurch unschädlich machen, daß er sie für eine Angelegenheit der Staatsverwaltung erklärte und als solche den Anordnungen der leitenden Staatsgewalt unterwarf. Der Gedanke Platons verliert übrigens viel von seiner Fremdartigkeit, wenn wir uns erinnern daß er in unseren heutigen Verhältnißen und zwar in umfaßender Weise zur praktischen Durchfürung gekommen ist. Auf einem der wichtigsten Gebiete des Volkslebens, auf dem des kirchlichen Lebens nämlich, steht der Gedanke Platons in unbestrittener Geltung: die Kanzelberedsamkeit darf nur im Auftrage der kirchlichen Obrigkeit und in dem von dieser gebilligten Sinne geübt werden. Aber auch auf dem nichtkirchlichen Gebiete hat sich der Staat das Recht gewahrt, die Tätigkeit der Redner zu überwachen und diese nach Umständen zur Verantwortung zu ziehen.

Platon vollzieht endlich noch eine dritte Sonderung, welche aber von anderer Art ist als die bisher betrachteten. Von den echten Staatsmännern, sagt er, sind auch noch diejenigen zu unterscheiden, welche durch widerrechtliche Mittel oder durch den Zufall des Loses zur Macht gelangt sind und welche nicht als Staatsmänner sondern als Afterherrscher von Afterstaaten, als Kentauren

und Satyren und als die schlimmsten aller Sophisten zu bezeichnen sind (p. 291 A—C, 303 C D). Hier also handelt es sich nicht um die Abgrenzung der Staatskunst gegen die ihr untergeordneten Tätigkeiten, sondern um die Gegenüberstellung der echten Staatskunst und jener Fälschung und Caricatur derselben, welche häufig an deren Stelle das Regiment fürt. Es wird sich zeigen daß Platon alle bestehenden Staaten und deren Leiter in sein Verwerfungsurteil einschließt.

b) Wesen und Aufgabe der Staatskunst.

1) Die Staatskunst als Wißenschaft. Echte und unechte Staatsverfaßung. Königsregierung und Gesetzesregierung.

Wir wißen aus dem bisherigen, daß Platon einerseits die staatlichen Verrichtungen von den gesellschaftlichen, andererseits die leitende Staatsgewalt von den ausfürenden Gewalten unterscheidet und jeden unmittelbaren Eingriff der ersteren in die letzteren verwirft. Alles dieß aber sind nur negative Bestimmungen der Staatskunst. Es fragt sich nun: wie hat Platon im vorliegenden Werke das Wesen der Staatskunst positiv bestimmt und welche Folgerungen leitet er daraus für die Gestaltung der Staatsverfaßung ab?

Der oberste Gedanke von dem Platon ausgeht, ist der, daß die Staatskunst eine *Wißenschaft* ist. Dieser Satz hat bei Platon seine besondere Bedeutung, über die er sich und zwar gerade im Hinblick auf die Staatskunst im Gorgias (c. 18—20) klar ausspricht. Man kann sich, sagt er dort, auf zweierlei Weise mit den Dingen beschäftigen. Entweder man sucht das wahre Wesen der Dinge zu erforschen, so daß man von den Dingen und auch von seinem eigenen Tun den Grund angeben kann: dieß ist Wißenschaft oder nach der im Gorgias gebrauchten Ausdrucksweise: echte Kunst. Oder man begnügt sich die Dinge ohne Erfaßung ihres Wesens nach ihrer äußeren Erscheinung und dem Herkommen zu betrachten und zu behandeln: dieß ist bloße Übungssache und Fertigkeit (*ἐμπειρία καὶ τριβή* Gorg. p. 453 B). So giebt es denn auch eine wißenschaftliche und eine unwißenschaftliche Art die Staatsangelegenheiten zu leiten; der Name der Staatskunst kommt nur der ersteren zu.

Aus diesem obersten Satze leitet Platon mehrere bedeutungsvolle Folgerungen ab. Fürs erste kann nur aus diesem Satze die richtige Einteilung der Staatsverfaßungen gewonnen werden. Die gewöhnliche Einteilung ist die nach der Zal der Herrschenden; in diesem Sinne unterscheidet man drei Arten der Staatsverfaßung, je nachdem die Herrschaft von einem Einzelnen oder von einigen Wenigen oder von der ganzen Volksmenge geübt wird. Man pflegt ferner die Staatsformen danach zu unterscheiden, ob die Herrschaft den Reichen oder den Armen zusteht, ob sie nach dem Willen der Beherrschten oder gegen diesen, ob sie auf Grund von Gesetzen oder ohne solche gefürt wird. Alle diese Einteilungen sind von untergeordneter Bedeutung, es giebt in Wahrheit nur zwei Hauptarten von Staaten, nämlich solche in welchen echte Staatskunst d. h. wißenschaftliche Erkenntniß vom Wesen des Staates die Herrschaft fürt, und solche die ohne diese Erkenntniß geleitet werden. Nur Staaten der ersteren Art sind Staaten im wahren Sinne des Wortes, alle anderen Staatsgebilde, sie mögen im übrigen wie immer beschaffen sein, sind nur beßere oder schlechtere Nachahmungen jenes einzig wahren Staates.

Hieraus ergiebt sich ein zweites. Die Wißenschaft der Menschenregierung, sagt Platon, ist eine der schwierigsten und darum auch der seltensten, sie kann weder bei der Volksmenge noch etwa bei den Reichen als solchen gesucht werden, sondern es wird in jedem Staate kaum mehr als Einen oder Zwei geben, die diese Wißenschaft besitzen (p. 292 E, 297 B, 300 E). Es folgt mithin aus dem Wesen der richtigen Staatsverfaßung, daß die Staatsleitung nur in sehr wenigen Händen liegen darf. Platon sagt geradezu: die richtige Staatsverfaßung könne nur eine monarchische sein (.. *τὴν ἀληθινὴν ἐκείνην τῆν τοῦ ἑνὸς μετὰ τέχνης ἄρχοντος πολιτείαν* p. 300 E).

Eine dritte Folgerung aus jenem obersten Satze ist endlich die, daß in dem echten d. h. von einem echten König regierten Staate nicht das Gesetz sondern der König zu herrschen hat; der König mag immerhin Gesetze geben, die für die große Zal der Durchschnittsfälle zu gelten haben, es muß ihm aber freistehen je nach Erforderniß des einzelnen Falles auf Grund seines Königswißens vom Gesetze abzuweichen. — Diese Sätze haben auf den

ersten Blick einen bedenklichen Anschein, es wäre aber ganz verfehlt, daraus zu schließen daß Platon für irgend eine Art von Willkürherrschaft eingetreten sei, vielmehr wird sich zeigen daß er jede Herrscherwillkür auf das entschiedenste verdammt hat. Es ist dabei im Sinne Platons zwischen der theoretischen Ableitung und der praktischen Durchfürung jener Sätze zu unterscheiden.

Theoretisch betrachtet ist die Folgerung Platons unanfechtbar. Die Königskunst ist nach seiner Auffaßung diejenige, welche auf Grund vollendeter Einsicht in das Wesen der staatlichen Gemeinschaft in jeder einzelnen Frage des Staatslebens die richtige Entscheidung zu treffen weiß. Es ist klar daß eine solche Kunst, soferne es sie giebt, nicht unter sondern über dem Gesetze stehen muß. Gesetze sind zwar nach Platons ausdrücklicher Erklärung auch für den echten Königsstaat unentbehrlich, weil der König „nicht neben jedem Einzelnen das ganze Leben hindurch sitzen kann um ihm das angemeßene zu verordnen“ (p. 295 A). Aber das Gesetz kann, wie Platon einleuchtend auseinandersetzt (p. 294 f.), doch nur den Durchschnitt treffen, es muß für alle Menschen und alle Verhältniße, die unter seinen Wortlaut fallen, das gleiche verordnen, während doch die Menschen und ihre Verhältniße so ungleich sind. Es liegt somit im Wesen des Gesetzes, daß seine Entscheidung in vielen Fällen unrichtig sein muß und der Correctur durch den König bedarf. Es wird nicht überflüßig sein daran zu erinnern, daß auch diese Forderung Platons heutzutage auf dem Gebiete der Strafrechtspflege und zwar nicht nur in den monarchischen sondern auch in den republikanischen Staaten in unbestrittener Geltung steht.

Wenn es sich aber um die allgemeine praktische Durchfürung jener Sätze handelt, so drängen sich, wie Platon weiterhin ausfürt, ganz andere Erwägungen in den Vordergrund. Die Lehre von der über dem Gesetze stehenden Königsmacht setzt einen mit dem echten Königswißen ausgestatteten Idealmonarchen voraus. Während Platon an einer schon erwähnten Stelle unseres Werkes meint, daß es in einem Staate höchstens Einen oder zwei berufene Könige geben dürfte, sagt er weiterhin sogar: der echte König müßte an Leib und Seele die anderen Menschen als Ein-

ziger überragen und dadurch schon von der Natur als Herrscher bezeichnet sein wie in den Bienenstöcken die Königin (p. 301 E). Mit anderen Worten: das echte Königtum ist bis auf weiteres ein unerreichbares Ideal. Für diejenigen Staaten nun, die nicht das Glück haben sich solch eines Herrschers zu erfreuen, d. h. für alle bestehenden Staaten kehrt Platon das Verhältniß zwischen König und Gesetz vollständig um: in solchen Staaten muß der König nicht über sondern unter dem Gesetze stehen. Wie unvollkommen auch der Zustand der Gesetzesherrschaft sein mag, sagt er p. 300 A f., so wäre es noch weit schlimmer, wenn ein Machthaber sich erlauben wollte nach seinem persönlichen Belieben die Gesetze zu übertreten. Denn immerhin beruhen die Gesetze auf vielfacher Erfarung und es haben bei Verfaßung derselben auch wolmeinende Ratgeber mitgewirkt. Daher können sich die bestehenden Staaten nur dadurch dem echten Königsstaate einigermaßen annähern daß sie für genaue Beobachtung der Gesetze sorgen, und es ist ganz in Ordnung wenn jede Übertretung des Gesetzes unter strenge Strafe, ja selbst unter Todesstrafe gestellt wird (p. 297 E).

Auf diese Erwägungen gründet nun Platon die weitere Einteilung der Staatsverfaßungen (p. 302, 303). Diese Einteilung bezieht sich aber nur auf die unechten Verfaßungen, denn die echte Verfaßung ist nur Eine und steht allen übrigen wie ein Gott den Menschen gegenüber. Die unechten Staatsverfaßungen aber sind in zwei Classen zu sondern, je nachdem sie auf Beobachtung der Gesetze beruhen oder nicht. In jeder dieser Classen ergiebt sich eine weitere Unterscheidung, je nachdem die Herrschaft von Einem oder von einigen Wenigen oder vom ganzen Volke geübt wird. So erhalten wir sechs unechte Staatsverfaßungen, nämlich die gesetzestreue Herrschaft des Einzelnen, der Wenigen und der Menge oder Königtum, Aristokratie und Demokratie, und die gesetzlose Herrschaft des Einzelnen, der Wenigen und der Menge oder Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Unter all diesen Verfaßungen, sagt Platon, ist das Leben schwer, doch finden unter ihnen Abstufungen statt. Die beste von ihnen ist das gesetzestreue Königtum, die schlimmste ist das Zerrbild des Königtums oder die Tyrannis, die Herrschaft der Wenigen nimmt auf beiden

Seiten eine Mittelstellung ein, die Volksherrschaft endlich ist unter den gesetzestreuen Regierungen die schlimmste, unter den gesetzlosen dagegen die erträglichste, denn sie ist im Guten wie im Bösen kraftlos, weil in ihr die Staatsgewalt ins kleine zersplittert ist (p. 303 B), daher sie denn auch in beiden Formen mit demselben Namen bezeichnet wird. Die Reihenfolge lautet mithin unter den gesetzestreuen Regierungen: Königtum, Aristokratie, Demokratie, unter den gesetzlosen: Demokratie, Oligarchie, Tyrannis. Am Schluße dieses Abschnittes aber faßt Platon diese sechs Verfaßungsformen wieder zusammen und spricht über sie in ihrer Gesammtheit das denkbar härteste Verdammungsurteil aus. Schon vorher hatte er erklärt, man dürfe sich nicht darüber verwundern daß in den nach Gesetzen verwalteten Staaten viel übles geschehe, da sie eben nicht mit echter Staatskunst sondern nach dem toten Buchstaben des Gesetzes geleitet würden; wundern müße man sich vielmehr über die urwüchsige Kraft der Staaten, mit der sie diesen fehlerhaften Zustand lange Zeit zu ertragen vermögen (p. 301 E f.). Hier aber sagt er geradezu, daß in allen Staaten mit Ausnahme des echten Königsstaates (*τούτων τῶν πολιτειῶν πασῶν πλὴν τῆς ἐπιστήμονος* p. 303 B) die leitenden Männer nicht als Staatsmänner sondern als bösartige Aufrürer, Gaukler und Sophisten, und die von ihnen regierten Staaten als die größten Wahnbilder von Staaten *(εἴδωλα μέγιστα)* zu bezeichnen seien (p. 303 C). Er fügt hinzu daß eben diese sogenannten Staatsmänner jenen Chor von Kentauren und Satyren bilden, von welchen er vorhin (s. S. 387/8) bemerkt hatte daß sie von den echten Staatsmännern unterschieden werden müßten. — Diese Aussprüche gehen, wenigstens in der Form, noch weit über dasjenige hinaus, was Platon im Gorgias (c. 69 ff.) über das Tun der berühmten athenischen Staatsmänner des fünften Jarhunderts gesagt hatte. Dieß festzustellen ist unter anderem auch deshalb wichtig, weil sich daraus wieder ein kräftiges Argument gegen die neueste Platonforschung und die von ihr construirte Gruppe der sogenannten „Altersdialoge“ ergiebt. Die neue Lehre bezeichnet die Äußerungen im Gorgias als Ausbrüche politischer Leidenschaft, und behauptet daß Platon in den „Altersdialogen“, zu welchen auch der Staatsmann gehören soll, zu größerer Reife des

Urteils fortgeschritten sei. Die eben angefürten Aussprüche aber zeigen, daß Platon in unserem Werke über jene Männer genau so urteilt wie er im Gorgias und schon vorher im Menon getan hatte. Von einer Unreife des Urteils kann freilich in keinem dieser Werke die Rede sein, denn die Aussprüche Platons sind da wie dort nur das folgerichtige Ergebniß der von ihm entwickelten Theorie.

Zu der eben besprochenen Einteilung und Rangordnung der Staatsverfaßungen finden sich Gegenstücke in den Büchern vom Staat und in den „Gesetzen", und es ist daher auch hier wieder Gelegenheit zu einer Vergleichung der drei Werke gegeben. Vorher aber ist noch der Schlußabschnitt in Betracht zu ziehen, in welchem Platon sich mit der speciellen Aufgabe der Staatskunst beschäftigt.

2) Die specielle Aufgabe der Staatskunst.

Nach all den vielfachen Vorbereitungen, die wir bisher kennen gelernt haben, widmet Platon einen verhältnißmäßig kurzen Schlußabschnitt (c. 44—48) der Frage, welche Tätigkeit die Staatskunst auf dem ihr angewiesenen Gebiete zu entwickeln hat. Das Endziel dieser Kunst wird in den zusammenfaßenden Schlußworten dahin bestimmt: daß sie alle Mitglieder des Staates, Freie wie Sklaven, zu gemeinschaftlichem Leben vereinigen und den Staat so glücklich machen soll wie es ihm beschieden ist. Dieses Ziel aber kann, wie Platon auseinandersetzt, nur auf Einem Wege erreicht werden: das gesammte Staatsleben muß auf die richtige Verbindung, auf den Gleichgewichtszustand zwischen zwei Eigenschaften gegründet werden, die zwar beide als Tugenden zu bezeichnen sind, die aber doch auf gewiße Weise (*τινὰ τρόπον* p. 306 A) mit einander in Widerstreit stehen und daher das Staatsleben nach entgegengesetzten Richtungen zu ziehen suchen. Diese beiden Eigenschaften sind: Tapferkeit und Besonnenheit; die Herstellung des Gleichgewichtszustandes zwischen ihnen bildet die specielle Aufgabe der Staatskunst.

Bevor Platon diesen Gedanken näher ausfürt, hält er für nötig, den Satz daß zwei Tugenden mit einander in einem gewißen Widerstreit stehen können, gegen eine mögliche Anfechtung

oder genauer gesprochen gegen ein mögliches Mißverständniß zu schützen. Dieser Satz scheint nämlich der Meinung der großen Menge (*τῶν πολλῶν* p. 306 A) zu widersprechen, der zufolge alle Teile der Tugend unter einander befreundet sind; er scheint aber, wie wir hinzufügen dürfen, bei oberflächlicher Betrachtung auch mit der sokratisch-platonischen Lehre von der Einheit der Tugend nicht im Einklang zu stehen. Platon begründet den Satz damit, daß die Meinung von der notwendigen Eintracht der Tugenden nicht so schlechthin richtig ist (*ἁπλοῦν* p. 306 C) wie man gewöhnlich annimmt. Man muß nämlich unterscheiden zwischen dem angeborenen Temperament und der auf Lehre und Einsicht beruhenden geläuterten Tugend. Manche Menschen neigen von Natur aus und zwar nicht nur in ihrem Denken und Tun sondern auch in ihren leiblichen Bewegungen und ihrer Sprechweise zur Raschheit, Kraft und Entschiedenheit, andere wieder zur Langsamkeit und Bedächtigkeit, und man pflegt das Verhalten der ersteren als ein entschloßenes und tapferes, das der letzteren als ein besonnenes und gesetztes zu bezeichnen. Diese Eigenschaften stehen allerdings mit einander im Widerstreit, und werden sich, solange sie nicht durch Einsicht geläutert sind, überall und demnach auch dort geltend machen wo ein anderes Verhalten am Platze wäre. Wenn aber die wahre Anschauung vom Gerechten, Schönen und Guten in den Seelen Wurzel gefaßt hat, dann, sagt Platon, wird die tapfere Seele gesänftigt und die zartere gekräftigt werden, jene wird der Gerechtigkeit und diese der wahren Besonnenheit und Bedachtsamkeit teilhaft werden (p. 309 D E). — Platon löst also den scheinbaren Widerspruch zwischen der gewöhnlichen Meinung und der Lehre von der Einheit der Tugend, indem er hier (wie auch in den Büchern vom Staate p. 430 B C und im Phädon c. 13 u. 31) zwischen der unphilosophischen, gemeinhin sogenannten Tugend (*δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή* Phäd. p. 82 A) und der echten philosophischen Tugend unterscheidet; ein Widerstreit entgegengesetzter Eigenschaften ist nur auf dem Gebiete der ersteren, aber nicht auf dem der letzteren möglich.[1])

[1]) Es ist demnach ganz verfehlt, wenn Gomperz (II S. 464) aus den Schlußcapiteln des „Staatsmannes" ableiten will, daß Platon in Betreff der von ihm „so lange festgehaltenen sokratischen Lehre von der Einheit der Tugend"

Die beiden Eigenschaften des Mutes und der Besonnenheit sind nun, wie Platon auseinandersetzt, im Staatsleben von besonderer Wichtigkeit. Denn wenn die erstere sich über Gebür hervordrängt, so wird sie den Staat in unnütze Streitigkeiten und Kriege mit mächtigeren Staaten verwickeln und ihn dadurch in Knechtschaft stürzen; die letztere wieder wird zu unzeitiger Nachgiebigkeit verleiten und den Staat gleichfalls in Gefar bringen seine Unabhängigkeit zu verlieren. Um demnach die rechte Mischung zwischen beiden Eigenschaften herzustellen muß eine Reihe in einander greifender Maßregeln getroffen werden, die Platon aber nur in den äußersten Umrißen andeutet. Fürs erste ist die Erziehung der Jugend in diesem Sinne zu leiten; die Königskunst soll zu diesem Ende die Lehrer und Erzieher überwachen, und sie anweisen nur dasjenige zu lehren was die Hervorbringung der richtigen Gemütsart zu fördern vermag, alles andere aber beiseite zu laßen (p. 308 E). Die Königskunst soll ferner den Staat von unbrauchbaren Mitgliedern reinigen, indem sie Menschen von unzämbarer Wildheit und Roheit durch Tod oder Verbannung ausstößt, die niedrigen Naturen dagegen, die sich in Schmach und Torheit wälzen, unter die Sklaven versetzt (p. 309 A). Die Königskunst soll ferner dafür sorgen, daß durch den Inhalt der Gesetze die richtigen Vorstellungen vom Schönen und Guten in den Seelen befestigt werden, damit die durch die Erziehung begonnene Ausgleichung der gegensätzlichen Seelenkräfte fortgesetzt werde (p. 310 A). Sie soll endlich die Eheschließungen unter den Bürgern in solcher Weise regeln, daß in jedem Ehepaare die eine wie die andere Eigenschaft in je Einem der Gatten vertreten sei, damit der Nachwuchs soviel möglich schon von Natur aus mit beiden Eigenschaften im richtigen Verhältniß ausgestattet sei.

Der Gedanke welcher durch diese Anweisungen verwirklicht werden soll, ist für das Staatsleben und zwar nicht nur für die

wiederum eine „denkwürdige Selbstberichtigung“ und einen „Bruch mit dem sokratischen Intellectualismus“ vollzogen habe. Die Behauptung ist besonders auffallend bei einem Anhänger der Theorie von den „Altersdialogen“, da die Unterscheidung zwischen der philosophischen und der unphilosophischen Tugend sich auch in den Büchern vom Staat und im Phädon findet, welche beiden Werke nach jener Theorie einer erheblich früheren Zeit angehören sollen als der Staatsmann.

äußeren Beziehungen sondern auch für die innere Entwickelung des Staates von der größten Wichtigkeit und Fruchtbarkeit; man kann die Anforderungen, die an den Charakter des Staatsmannes zu stellen sind, nicht treffender zusammenfaßen als in die Worte: Mutig und besonnen! Eine eigentliche Ausfürung des Gedankens ist aber im Staatsmann nicht gegeben, sondern Platon begnügt sich mit den eben erwähnten Andeutungen. Es ist also ganz richtig, wenn L. Campbell in seiner „Introduction to the Statesman" den in Rede stehenden Abschnitt als einen bloßen Umriß oder eine Skizze bezeichnet (*a mere outline, a sketch* S. XLIX). Wenn er aber hinzufügt, daß die Skizze ihre Ausfürung „wenn irgendwo, nicht in den Büchern vom Staate sondern in den Gesetzen gefunden habe", so macht er sich einer Einseitigkeit schuldig die um so weniger zu begreifen ist, als er selbst sofort ausspricht, daß der Gedanke einer Ausgleichung zwischen dem eifervollen und dem sanften Temperament sich sowol in den Büchern vom Staate wie in den Gesetzen findet. Das wahre Verhältniß ist vielmehr das umgekehrte. Eben jener Gedanke, der nach den Ausfürungen im Staatsmann den einzigen Leitstern der Königskunst zu bilden hat und deßen Wichtigkeit auch die „Gesetze" anerkennen (p. 734 E), wird doch in der nachfolgenden Gesetzgebung selbst nur flüchtig und nur in Betreff der Eheschließungen gestreift (Ges. p. 773). In den Büchern vom Staate dagegen wird von diesem Gedanken die umfaßendste Anwendung gemacht: das gesammte Erziehungswesen, welches Platon als die weitaus wichtigste aller Staatsaufgaben erklärt (Staat p. 423 E), muß dahin gerichtet sein, in den künftigen Wehrmännern die Tugenden der Tapferkeit und Besonnenheit neben einander zu entwickeln. Platon geht auch in den Büchern vom Staate von der Erwägung aus, daß die eifervolle und die sanfte Gemütsart einander entgegengesetzt seien (*ἐναντία γάρ που θυμοειδεῖ πρᾳεῖα φύσις* p. 375 D), und setzt ausfürlich auseinander, daß und in welcher Weise Musik und Gymnastik in der Erziehung zusammenwirken müßen um den Einklang jener beiden Eigenschaften zu erzielen und die Seelen der Wehrmänner zugleich besonnen und mutig zu machen (*καὶ τοῦ μὴν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ ψυχή* p. 410 E). Aber auch das „menschliche Band" zwischen diesen beiden Gemüts-

arten, nämlich die Ordnung der Ehen ist durchaus nicht, wie Campbell behauptet, in den Büchern vom Staate außer Acht gelaßen. Campbell meint, dieses „menschliche Band" hätte in die Bücher vom Staate nicht recht gepaßt. Wozu, fragt er, bedurfte es der Wechselheirat zwischen den entgegengesetzten Temperamenten, wenn jeder Einzelne schon durch Natur und Erziehung die Harmonie von Sanftmut und Tapferkeit in der eigenen Brust trug? Die Frage ist mit zwei Gegenfragen zu beantworten. Woher besaß der Einzelne jene „natürliche" Harmonie wenn nicht — wenigstens in der Mehrzal der Fälle — als Erbstück von seinen Eltern? Und ferner: ist Campbell der Ansicht daß die Erziehung nie mißraten kann? Platon wenigstens war nicht dieser Ansicht und hielt deshalb unter Umständen eine Versetzung aus dem Herrscherstand in den Gewerbestand und umgekehrt für nötig (Staat p. 415, Tim. p. 19 A). Demgemäß enthalten denn auch die Bücher vom Staate eine Anweisung über die Ordnung der Ehen, und wenn Platon den Staatslenkern aufgiebt, durch kluge Mischung der Ehelose dafür zu sorgen daß die rechten Paare zusammenkommen, so ist doch wol klar daß sie in erster Reihe auf die richtige Mischung der seelischen Eigenschaften werden zu achten haben. Man wird also wol den Satz Campbells umkehren und vielmehr sagen müßen, daß der im Staatsmann nur skizzirte Gedanke von der Verbindung des Mutes mit der Besonnenheit seine Ausfürung „wenn irgendwo" nicht in den Gesetzen sondern in den Büchern vom Staate gefunden habe. Und wenn, wie Campbell mit Recht annimmt, die Skizze notwendig der Ausfürung vorhergeht, so liegt hierin wieder eines der gewichtigsten Argumente für die Priorität des Staatsmannes vor den Büchern vom Staate.

IV. Verhältniß des „Staatsmannes" zu den politischen Anschauungen des Sokrates und zu den „Gesetzen".

Es wurde bei Besprechung des „Sophisten" bemerkt, daß in diesem Werke das Zurücktreten des Sokrates in die Stellung eines Zuhörers darin begründet war, daß Sokrates die in dem Gespräche verhandelten Fragen nicht zum Gegenstande seiner

äußeren Beziehungen sondern auch für die innere Entwickelung des Staates von der größten Wichtigkeit und Fruchtbarkeit; man kann die Anforderungen, die an den Charakter des Staatsmannes zu stellen sind, nicht treffender zusammenfaßen als in die Worte: Mutig und besonnen! Eine eigentliche Ausfürung des Gedankens ist aber im Staatsmann nicht gegeben, sondern Platon begnügt sich mit den eben erwähnten Andeutungen. Es ist also ganz richtig, wenn L. Campbell in seiner „Introduction to the Statesman" den in Rede stehenden Abschnitt als einen bloßen Umriß oder eine Skizze bezeichnet (*a mere outline, a sketch* S. XLIX). Wenn er aber hinzufügt, daß die Skizze ihre Ausfürung „wenn irgendwo, nicht in den Büchern vom Staate sondern in den Gesetzen gefunden habe", so macht er sich einer Einseitigkeit schuldig die um so weniger zu begreifen ist, als er selbst sofort ausspricht, daß der Gedanke einer Ausgleichung zwischen dem eifervollen und dem sanften Temperament sich sowol in den Büchern vom Staate wie in den Gesetzen findet. Das wahre Verhältniß ist vielmehr das umgekehrte. Eben jener Gedanke, der nach den Ausfürungen im Staatsmann den einzigen Leitstern der Königskunst zu bilden hat und deßen Wichtigkeit auch die „Gesetze" anerkennen (p. 734 E), wird doch in der nachfolgenden Gesetzgebung selbst nur flüchtig und nur in Betreff der Eheschließungen gestreift (Ges. p. 773). In den Büchern vom Staate dagegen wird von diesem Gedanken die umfaßendste Anwendung gemacht: das gesammte Erziehungswesen, welches Platon als die weitaus wichtigste aller Staatsaufgaben erklärt (Staat p. 423 E), muß dahin gerichtet sein, in den künftigen Wehrmännern die Tugenden der Tapferkeit und Besonnenheit neben einander zu entwickeln. Platon geht auch in den Büchern vom Staate von der Erwägung aus, daß die eifervolle und die sanfte Gemütsart einander entgegengesetzt seien (*ἐναντία γάρ που θυμοειδεῖ πρᾳεῖα φύσις* p. 375 D), und setzt ausfürlich auseinander, daß und in welcher Weise Musik und Gymnastik in der Erziehung zusammenwirken müßen um den Einklang jener beiden Eigenschaften zu erzielen und die Seelen der Wehrmänner zugleich besonnen und mutig zu machen (*καὶ τοῦ μὴν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ ψυχή* p. 410 E). Aber auch das „menschliche Band" zwischen diesen beiden Gemüts-

arten, nämlich die Ordnung der Ehen ist durchaus nicht, wie Campbell behauptet, in den Büchern vom Staate außer Acht gelaßen. Campbell meint, dieses „menschliche Band" hätte in die Bücher vom Staate nicht recht gepaßt. Wozu, fragt er, bedurfte es der Wechselheirat zwischen den entgegengesetzten Temperamenten, wenn jeder Einzelne schon durch Natur und Erziehung die Harmonie von Sanftmut und Tapferkeit in der eigenen Brust trug? Die Frage ist mit zwei Gegenfragen zu beantworten. Woher besaß der Einzelne jene „natürliche" Harmonie wenn nicht — wenigstens in der Mehrzal der Fälle — als Erbstück von seinen Eltern? Und ferner: ist Campbell der Ansicht daß die Erziehung nie mißraten kann? Platon wenigstens war nicht dieser Ansicht und hielt deshalb unter Umständen eine Versetzung aus dem Herrscherstand in den Gewerbestand und umgekehrt für nötig (Staat p. 415, Tim. p. 19 A). Demgemäß enthalten denn auch die Bücher vom Staate eine Anweisung über die Ordnung der Ehen, und wenn Platon den Staatslenkern aufgiebt, durch kluge Mischung der Ehelose dafür zu sorgen daß die rechten Paare zusammenkommen, so ist doch wol klar daß sie in erster Reihe auf die richtige Mischung der seelischen Eigenschaften werden zu achten haben. Man wird also wol den Satz Campbells umkehren und vielmehr sagen müßen, daß der im Staatsmann nur skizzirte Gedanke von der Verbindung des Mutes mit der Besonnenheit seine Ausfürung „wenn irgendwo" nicht in den Gesetzen sondern in den Büchern vom Staate gefunden habe. Und wenn, wie Campbell mit Recht annimmt, die Skizze notwendig der Ausfürung vorhergeht, so liegt hierin wieder eines der gewichtigsten Argumente für die Priorität des Staatsmannes vor den Büchern vom Staate.

IV. Verhältniß des „Staatsmannes" zu den politischen Anschauungen des Sokrates und zu den „Gesetzen".

Es wurde bei Besprechung des „Sophisten" bemerkt, daß in diesem Werke das Zurücktreten des Sokrates in die Stellung eines Zuhörers darin begründet war, daß Sokrates die in dem Gespräche verhandelten Fragen nicht zum Gegenstande seiner

Untersuchung gemacht, vielmehr deren Erörterung ausdrücklich abgelehnt hatte. Diese Erwägung trifft für den Staatsmann nicht mehr zu. Xenophon, der uns die Abweisung aller metaphysischen Speculation durch Sokrates berichtet, teilt uns zugleich mit, daß Sokrates in seinen Unterredungen „über die menschlichen Dinge" auch die Fragen erörtert habe, was der Staat, was ein Staatsmann sei, worin die Herrschaft über Menschen bestehe und wer der berufene Herrscher sei (*τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων.* Mem. I. 1, 16). Auch hat er uns eine Reihe von Aussprüchen des Sokrates aufbewahrt, die mit dem Inhalt des Staatsmannes völlig übereinstimmen. Dahin gehört der charakteristische Satz, daß die Leitung der häuslichen und die der öffentlichen Angelegenheiten sich nicht dem Wesen sondern nur dem Umfange nach von einander unterscheiden (Mem. III. 4, 12 Staatsm. p. 259 B C), ferner die Verwerfung der Bestellung der Staatslenker durch das Los (Mem. I. 2, 9 St. p. 298 E) und der berühmte Ausspruch: Könige und Herrscher seien nicht diejenigen, die das Skepter füren oder die durch Zufall, Gewalt oder List zur Macht gelangt seien, sondern die zu herrschen verstehen (Mem. III. 9, 10 St. p. 292 E). Allein es giebt neben dieser Übereinstimmung einen wichtigen Punkt, in welchem die Ansichten des Sokrates zum Inhalt unseres Werkes in directem Gegensatz stehen. Dieß ist das Verhalten des Sokrates gegenüber den Staatsgesetzen. Xenophon spricht wiederholt von der strengen Gesetzestreue des Sokrates und teilt uns ein ausfürliches Gespräch zwischen diesem und Hippias mit, in welchem Sokrates den Satz verteidigt daß das gesetzliche zugleich das gerechte sei (*φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι* IV. 4, 12 ebenso 4, 25 und 6, 6). Aber auch Platon selbst hat für die Gesetzestreue des Sokrates Zeugniß gegeben: der „Kriton" ist in seinem Hauptinhalt nichts anderes als eine von innigster Hingebung erfüllte Verteidigungsrede des Sokrates für die Heilighaltung der Gesetze. Nun wird zwar auch im Staatsmann die Ansicht vertreten, daß die unechten Staaten sich nur durch strenge Beobachtung der Gesetze dem echten Monarchenstaat annähern können; zugleich aber gießt Platon über die vernunftlose Buchstabenherrschaft des Gesetzes seinen bittersten Spott und spricht seine Verwunderung darüber

aus, daß Staaten in diesen fehlerhaften Zuständen sich forterhalten können. Solche Aussprüche konnte er unmöglich seinem Meister in den Mund legen, der aus Ehrfurcht vor dem Gesetz es verschmäht hatte sich der Vollstreckung eines Urteilsspruches zu entziehen, den er selbst als einen ungerechten erkannte. Der Inhalt unseres Werkes brachte es also notwendig mit sich, daß die Gesprächsleitung einem anderen als dem Sokrates übertragen wurde.

Die Persönlichkeit des Sokrates, die im Staatsmann in den Hintergrund getreten ist, fehlt in den „Gesetzen" vollständig, und dieß konnte allerdings die Meinung erwecken, daß das Verschwinden des Sokrates nur ein weiterer Schritt auf dem im Staatsmann betretenen Wege sei. Es ist daher ganz begreiflich, daß die neueste Platonforschung hierin ein äußeres Anzeichen für den engeren Zusammenhang beider Werke und insonderheit dafür zu erkennen glaubt, daß beide der letzten Periode Platons angehören, in welcher er den behaupteten „Bruch" mit seiner Vergangenheit und mit dem sokratischen Intellectualismus vollzogen habe. Wenn nun die eben gegebene Erklärung für das Zurücktreten des Sokrates in unserem Werke richtig ist, so verliert dieses Argument seine Beweiskraft. Allein die Frage nach dem Verhältniß des Staatsmannes zu den Gesetzen ist damit nicht erledigt, vielmehr kann die Entscheidung hierüber nur durch die Vergleichung des Inhaltes beider Werke gefunden werden. Demgemäß hat Lewis Campbell sowol in seiner „Introduction to the Statesman" (S. XLIV—LIV) wie auch neuerlich in den „Essays" zu seiner und Jowett's Ausgabe der „Republic" (II S. 29 f.) nachzuweisen gesucht, daß die „Gesetze" ihrem Inhalte nach sich enge an den „Staatsmann" anschließen. Bevor auf diese Frage eingegangen wird, ist jedoch die Bemerkung vorauszuschicken, daß die Vergleichung beider Werke noch keineswegs die Behauptung in sich schließt daß die Gesetze ihrem ganzen Inhalte nach als ein Werk Platons zu betrachten seien. Vielmehr sollen die nachfolgenden Erörterungen versuchen auch über diese Frage einiges Licht zu verbreiten.

Daß zwischen dem Staatsmann und den Gesetzen eine innere Beziehung besteht kann keinem Zweifel unterliegen. Nach der Darstellung im Staatsmann ist der Gesetzesstaat der zweitbeste

nach dem echten Königsstaat, und da die Königswißenschaft äußerst selten zu finden ist, werden wol die meisten Staaten sich mit diesem zweitbesten Wege begnügen müßen. Es liegt also ganz im Geiste dieser Ausfürungen, wenn Platon es unternimmt für diesen zweitbesten Staat die gesetzliche Grundlage zu entwerfen, und man wird im allgemeinen (wenn auch nicht in den Einzelheiten) Campbell nur zustimmen können, wenn er auseinandersetzt daß die Erörterungen im Staatsmann zu den Gesetzen hinfüren. Allein es darf dabei nicht übersehen werden daß eine ganz ähnliche Beziehung auch zwischen dem Staatsmann und den Büchern vom Staate besteht. Platon hat, wie schon Grote (Plato IV S. 280 f.) klar auseinandersetzt, im Staatsmann *zwei* Probleme aufgestellt: das des besten oder Idealstaates und das des zweitbesten oder Gesetzesstaates; das erste dieser Probleme hat er in den Büchern vom Staate, das zweite in den Gesetzen zu lösen gesucht.[1]) Die Aufstellung dieser beiden Probleme ist im Staatsmann so deutlich ausgesprochen und so vielfach wiederholt, daß die Anfürung von Belegstellen unterlaßen werden kann.

Hiemit dürfte zunächst soviel erwiesen sein, daß insoweit die Probleme der drei Werke in Betracht gezogen werden, der Staatsmann den Gesetzen zum mindesten nicht näher steht als den Büchern vom Staate. Dieses Ergebniß aber gewinnt wesentlich an Bestimmtheit, wenn man auf die Einzelheiten eingeht. Es ist schon in früheren Abschnitten dargelegt worden, daß zwischen den Büchern vom Staate und dem Staatsmann in den leitenden Gedanken nirgends eine erhebliche Abweichung besteht: die in den Büchern vom Staate geforderte streng aristokratische Staatsordnung, die Gemeinschaft der Weiber, Kinder und Güter und vor allem die das ganze Erziehungswesen durchdringende Sorge für die gleichmäßige Entwickelung von Mut und Besonnenheit, von Kraft und Milde sind insgesammt nur Fortbildungen und Ausfürungen der im Staatsmann teils in mythischer Hülle angedeuteten, teils klar ausgesprochenen Gedanken. Dagegen zeigen sich zwischen den Gesetzen und dem Staatsmann sehr bedeutungs-

[1]) „*The Platonic Republic aims at reaching the first of these two ideal projects . . the Platonic Leges or Treatise of Laws corresponds only to the second or less ambitious project.*“ Grote S. 281.

volle Gegensätze, die an zwei der wichtigsten Punkte näher dargetan werden sollen.

Der erste Punkt betrifft die merkwürdigen Aussprüche der Gesetze über die Demokratie. Im Staatsmann ist die Demokratie aus dem echten oder ersten Staate schlechthin ausgeschloßen, weil das Königswißen nie bei der Volksmenge sein kann; unter den Staaten zweiter Ordnung oder den Gesetzesstaaten steht das Königtum an der obersten, die Demokratie an der untersten Stelle, tief unter ihr steht aber noch die Willkürherrschaft des Einzelnen oder die Tyrannis. Die Reihenfolge lautet demnach: Königtum, Aristokratie, Demokratie, Oligarchie, Tyrannis. In den Büchern vom Staate (B. VIII) lautet die Reihenfolge: Aristokratie, Timokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis. Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß der Grundgedanke in diesen beiden Aufstellungen derselbe ist: an der Spitze steht allemal die aristokratisch-monarchische Staatsordnung, an letzter Stelle deren Zerrbild, die Tyrannis, zwischen beiden die Demokratie. In den Gesetzen dagegen sind Königtum und Demokratie einander an Wert gleichgestellt, sie werden als die Mütter aller anderen Verfaßungen bezeichnet, und ein Staat der gedeihen soll, muß an beiden teilhaben (*δεῖ δὴ οὖν καὶ ἀναγκαῖον μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοιν* p. 693 D). Es bleibt hier natürlich außer Frage, welche der beiden Anschauungen die richtigere ist, hier handelt es sich nur darum, festzustellen daß in diesem Punkte zwischen den Gesetzen und dem Staatsmann directer Gegensatz, zwischen den Büchern vom Staate und dem Staatsmann volle Übereinstimmung besteht.

Noch weit überraschender ist das Verhalten der Gesetze gegenüber der Tyrannis. Im Staatsmann und den Büchern vom Staate ist die Tyrannis die denkbar schlechteste aller Staatsformen, in den Gesetzen wird sie geradezu idealisirt: sie wird wenn schon nicht als die beste aller Staatsformen doch als diejenige bezeichnet, aus welcher der beste Gesetzesstaat am leichtesten und schnellsten hervorgehen kann, während dem Königtum in dieser Hinsicht erst der zweite Rang zukommt (*ἐκ τυραννίδος μὲν πρῶτον, δεύτερον δὲ ἐκ βασιλικῆς πολιτείας* p. 710 E). Mit klaren Worten wird also hier wiederum und zwar in einem der wichtigsten Punkte die im Staatsmann und den Büchern

vom Staate aufgestellte Ordnung in ihr directes Gegenteil verkehrt.

Das eben gesagte würde genügen um darzutun daß in diesen bedeutungsvollen Fragen zwischen den Gesetzen einerseits, dem Staatsmann und den Büchern vom Staate andererseits offener Widerspruch besteht. Allein der zuletzt berürte Abschnitt der Gesetze (IV c. 4—6) enthält so merkwürdige Dinge, daß es der Mühe lohnt sich noch etwas eingehender damit zu beschäftigen.

In diesem Abschnitt werden die Vorbedingungen für die Entstehung des besten Gesetzesstaates angegeben. Zu diesen gehört wie eben bemerkt vor allem die Tyrannis, aber nicht die Tyrannis schlechtweg sondern eine besondere Gestaltung derselben. Der Tyrann muß nämlich jung, von gutem Gedächtniß, von rascher Faßungskraft, tapfer, großartig *(μεγαλοπρεπής)* und besonnen sein. Unter der letztgenannten Eigenschaft aber, so wird ausdrücklich bemerkt, ist nicht diejenige Besonnenheit zu verstehen, von welcher man hochtönend *(σεμνύνων)* zu sagen pflegt daß sie mit der Weisheit *(φρόνησις)* Eins sei, sondern nur jenes instinctive Maßhalten in den Genüßen wie es auch Kindern (!) und Tieren *(παισὶ καὶ θηρίοις)* eignet. Außer diesem Idealtyrannen aber bedarf es zur Entstehung des glücklichen Staates noch einer zweiten Vorbedingung: es muß ein preiswürdiger Gesetzgeber vorhanden sein, den ein günstiges Geschick *(τύχη)* mit dem Tyrannen zusammenfürt. Sind diese Bedingungen gegeben, dann geht die Umgestaltung des Staates schnell und leicht vor sich (*τάχος καὶ ῥαστώνη τῆς μεταβολῆς γίγνεσθαι φιλεῖ* p. 711 A). Das Mittel der Umgestaltung aber ist, daß der Tyrann durch sein eigenes Verhalten den Bürgern das Beispiel giebt; tut er dieß, dann bedarf er weder der Mühe noch irgend einer erheblichen Zeit (*οὐδὲν δεῖ πόνων οὐδέ τινος παμπόλλου χρόνου* p. 711 B), sei es daß er die Bürger vom Laster zur Tugend oder von der Tugend zum Laster bekehren will.

Das zunächst auffallende in diesen Sätzen ist der geradezu gewaltsam angebrachte Hohn, mit welchem die Lehre von der Einheit der Tugend oder vom Zusammenfallen aller Tugenden in der Weisheit behandelt wird. Der Leser Platons weiß und es ist erst vor kurzem daran erinnert worden, daß die Unterscheidung zwischen einer unreflectirten, nur auf Naturanlage und Gewohn-

heit beruhenden Tugend und der echten durch Lehre und Denken erworbenen Tugend Platon geläufig ist. Es sei hier noch eine besonders bezeichnende Stelle aus dem Phädon angefürt, in welcher Platon seine Ansicht dahin zusammenfaßt, daß alle echte Tugend nur aus der Denktätigkeit hervorgehen kann (*ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως* Phäd. p. 69 B), und daß alle unreflectirte Tugend nur ein Schattenbild der echten und von sklavischer Art ist. Wenn nun dieß in den Gesetzen als bloße Prunkrednerei bezeichnet wird, so liegt hierin ein scharfer Gegensatz gegen Anschauungen, die Platon sein ganzes Leben hindurch und namentlich auch im „Staatsmann" festgehalten hat. Man wird überdieß nicht ohne lebhaftes Erstaunen vernemen daß Besonnenheit bei Kindern zu suchen ist.

Das eben gesagte betrifft eine Einzelheit. Nunmehr ist der in den Gesetzen entwickelte Plan zur Verwirklichung des besten Staates in seiner Gesammtheit zu betrachten. Nach der Ansicht der neuesten Platonforschung soll dieser Plan gegenüber den „Utopismen" der Bücher vom Staate den Vorzug haben, daß er mit den realen menschlichen Verhältnißen rechne und daher leichter durchfürbar sei. Platon habe, sagt Campbell (Republic II S. 29), die in den Büchern vom Staate entworfene communistische Verfaßung als unausfürbar und nur für eine Theokratie geeignet erkannt und habe daher in den Gesetzen eine Verfaßung entworfen, welche die Principien der Gottesherrschaft *(the principles of Divine action)* nur von ferne nachahmen solle; er habe für die Verwirklichung nicht mehr die Vereinigung von Philosophie und Königtum in Einer Person sondern nur das weniger unwahrscheinliche *(less unlikely)* Zusammentreffen eines besonnenen Suveräns mit einem weisen Gesetzgeber gefordert. — Man wird diesen Bemerkungen weder in Betreff der Bücher vom Staate noch in Betreff der Gesetze zustimmen können. Was die ersteren anlangt, so ist nicht einzusehen warum die Vereinigung von Königsmacht mit philosophischer Denkungsart schlechthin ausgeschloßen sein soll. Es sei um Beispiele aus alter und neuer Zeit zu nennen an den Kaiser Marcus Aurelius und an den Philosophen von Sanssouci erinnert. Daß freilich eine solche Vereinigung selten ist, darüber hat sich der Verfaßer der Bücher vom Staate

nicht getäuscht und hat darum ausdrücklich erklärt, daß das Eintreffen dieser Vorbedingung für die Verwirklichung seines Staatsideales zwar schwierig, aber doch nicht geradezu unmöglich sei (*χαλεπὰ . . οὐ μέντοι ἀδύνατά γε* p. 502 C), ein Ausspruch den man gewiß nicht als utopistisch bezeichnen kann. — Viel schlimmer aber steht es in dieser Hinsicht mit den Gesetzen. Wenn schon ein philosophischer König eine große Seltenheit ist, so muß das Zusammentreffen und Zusammenwirken des in den Gesetzen geschilderten Idealtyrannen mit einem weisen Gesetzgeber, um in gegenseitigem Einverständniß einen Musterstaat zu gründen, als vollständig ausgeschloßen gelten. Das Verhältniß könnte nur so gedacht werden, daß der Gesetzgeber die Gesetze entwirft und der Tyrann sie mit seiner Macht zur Geltung bringt. Ist aber ein solches Verhältniß als Tatsache denkbar? Ist es denkbar daß ein unumschränkter Machthaber, der zwar von der Natur mit guten Gaben ausgestattet ist, dem es aber nach den zuvor angefürten Worten gerade an Weisheit und sogar an der Reife des Alters fehlt, sich seiner Macht zu Gunsten eines Anderen völlig entäußern würde, so daß er nur noch der Vollstrecker eines fremden Willens wäre? Und selbst wenn ein solcher Fall denkbar wäre, ist er nicht noch unendlich viel unwahrscheinlicher als daß ein König philosophisch denkt? Wir brauchen uns übrigens mit der Beantwortung dieser Fragen nicht zu bemühen, denn der Verfaßer der Gesetze hat selbst die Antwort gegeben: er hat in eigener Person alle jene Hypothesen für unmöglich erklärt. Kaum zwei Seiten weiter (p. 713) schildert er in einem Mythos das „selige Leben“ unter der Herrschaft des Kronos, und sagt daß Kronos den Menschen Dämonen zu Herrschern setzte, weil er einsah „daß die menschliche Natur wenn sie zu unumschränkter Macht gelange, unfähig sei sich des Frevels und Unrechtes zu enthalten, sondern sich bis an den Rand damit erfüllen müße“.[1]) Wenn das vom goldenen Zeitalter gilt, was ist erst von unserem, dem eisernen zu erwarten? Wo möglich noch schärfer lautet ein Ausspruch im neunten Buche der Gesetze. Selbst derjenige, heißt es hier, der die Erkenntniß von den Anforderungen des Gemein-

[1]) *ὡς ανθρωπεία φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα μὴ οὐχ ὑβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι.* Ges. p. 713 C.

woles erworben hat, wird wenn er zur unumschränkten Macht gelangt und für sein Tun keine Rechenschaft zu geben hat, durch seine sterbliche Natur immer zur Habgier und Eigensucht hingerißen werden und wird sich selbst und den Staat mit allem Unheil erfüllen (Ges. p. 875 B). Man wird wol sagen müßen, daß bei dieser Beschaffenheit der sterblichen Natur das Erscheinen des Idealtyrannen und seine selbstlose Unterordnung unter den weisen Gesetzgeber als ein completes Wunder bezeichnet werden müßte.

Wunderbar wie sein Erscheinen wird denn auch sein Wirken sein: mit Leichtigkeit und Schnelligkeit („wie im Handumdrehen" sagt treffend Gomperz II S. 506) wird er durch sein bloßes Beispiel die Umwandlung des Staats- und Volkslebens bewirken, gleichviel ob er die Bürger auf den Pfad der Tugend oder auf den des Lasters bringen will. Es ist wahrlich nicht leicht, derlei Behauptungen ernst zu nemen und ernsthaft zu bekämpfen. Für solch ein Kinderspiel hat denn doch der Verfaßer der Bücher vom Staate trotz all seines „Utopismus" die Umgestaltung eines Staatswesens und Volkscharakters nicht gehalten, vielmehr hat er geglaubt daß dazu eine ganz neue und nach neuen Grundsätzen erzogene Generation gehöre. Und was nun gar die Behauptung anlangt, daß die Bürger ebenso leicht vom Laster zur Tugend wie von der Tugend zum Laster zu bekehren seien, so weiß jeder der sich noch so flüchtig mit der Beobachtung des Volkslebens beschäftigt hat, wie leicht und schnell das erstere, wie schwer und langsam das letztere vor sich geht.

Zur Vervollständigung dieser Bemerkungen muß noch auf den Schluß des in Rede stehenden Capitels hingewiesen werden. In den bisher betrachteten Sätzen war schlecht und recht die Ansicht vertreten worden, daß es für die Entstehung des besten Gesetzesstaates am vorteilhaftesten sei, wenn Macht und Weisheit nicht in Einer Person vereinigt sondern an die beiden Personen des Idealtyrannen und des Gesetzgebers verteilt seien (p. 709 E bis 711 A). Nicht ganz eine Seite weiter (p. 711 E f.) heißt es, daß es am besten sei wenn den Mächtigen selbst die göttliche Liebe zu besonnenen und gerechten Einrichtungen einwohne und daß mithin der beste Staat und die besten Gesetze dann entstehen werden, wenn die größte Macht mit der Weisheit und Besonnen-

heit in Einem Menschen zusammenfalle *(ὅταν εἰς ταὐτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ ξυμπέσῃ)*. Der Widerspruch ist ein so schneidender daß man davor wie vor einem Rätsel steht. Es wird nicht allzu kühn sein zu behaupten, daß dieses Capitel in der uns vorliegenden Gestalt unmöglich aus Platons Hand, auch nicht aus der des „greisen" Platon hervorgegangen sein kann sondern daß hier der „Redactor" gründlich mitgearbeitet haben muß. Zugleich aber liefert dieses Capitel einen lehrreichen Beitrag zu der neuestens wieder von Th. Gomperz (Platonische Aufsätze III Wien 1902) eifrig vertretenen Behauptung von der „einheitlichen und wolüberdachten Composition" der Gesetze.[1])

Aus diesen Betrachtungen geht hervor daß von einer engeren Verwandtschaft der Gesetze mit dem Staatsmann nicht die Rede sein kann, daß vielmehr das Werk dem Staatsmann genau so ferne steht wie den Büchern vom Staate. Dieses Ergebniß bestätigt und ergänzt dasjenige, was in den vorhergehenden Abschnitten dieser Untersuchung über den schriftstellerischen Charakter des „Staatsmannes" und über das Verhältniß des Werkes zu den Büchern vom Staat erschloßen worden war. Es hatte sich gezeigt, daß der Staatsmann mit Rücksicht auf die in dem Werke befolgte unvollkommene Untersuchungsmethode nur als der erste Versuch Platons gelten könne, das merkwürdige Culturproduct welches man Staat nennt zu begreifen; es hatte sich ferner gezeigt, daß zwischen dem Staatsmann und den Büchern vom Staate in den leitenden Anschauungen volle Übereinstimmung besteht, daß aber

---

[1]) Zu der eben besprochenen Stelle der Gesetze bemerkt der neueste Commentator C. Ritter (Plato's Gesetze, Commentar zum griechischen Text S. 109, 110), sie enthalte „die klarste Zurückweisung" auf den bekannten Ausspruch der Bücher vom Staate, daß Philosophie und Königsmacht in Einer Person zusammenfallen sollen; „man könnte" fügt Ritter hinzu „geradezu von einem Citat aus dem ‚Staate' reden, wenn nicht mit Einfürung der *νόμοι ἄριστοι* eine Änderung angebracht wäre". — Es scheint daß Ritter hiemit den grellen Widerspruch bemänteln will, der zwischen zwei so nahe auf einander folgenden Stellen der Gesetze besteht. Der Versuch ist aussichtslos und Ritter selbst ist genötigt im Nachsatze zurückzunemen was er im Vordersatze gesagt hatte: da hier mit bestimmten Worten vom Gesetzesstaate gesprochen wird, so ist es völlig klar daß von einer Rückverweisung auf den Idealstaat nicht die Rede sein kann. Es kann aber bei diesem Anlaße die Frage nicht unterdrückt werden, ob etwa mit derlei Umnebelungen des Sachverhaltes der Wahrheit gedient sein soll.

die Gedanken, die uns in letzterem Werke in reichster Entfaltung vorliegen, im Staatsmann noch wie in der Knospe eingeschloßen sind. Aus dem Zusammenhalt all dieser Erwägungen geht mit zweifelloser Klarheit hervor, daß die Reihenfolge der drei Werke zu lauten hat: der Staatsmann, die Bücher vom Staate und endlich, soweit sie platonisch sind, die Gesetze.

Es hat sich an verschiedenen Punkten dieser Studien die Notwendigkeit ergeben, den Behauptungen der neuesten Platonforschung oder, wie man kurz sagen kann, der Platon-Statistik entgegenzutreten. An keinem Punkte aber ist der Gegensatz so bedeutungsvoll wie an diesem. Die Ergebniße der Platon-Statistik sind zwar nicht mehr unangefochten, doch steht eines und zwar das wichtigste derselben noch immer aufrecht: die Construction einer Gruppe von sogenannten Altersdialogen, die auch den Sophisten und den Staatsmann umfaßen soll. Es ist klar daß diese Theorie durch die soeben erörterte Frage in ihrem Kern getroffen wird. Denn wenn mit dem Staatsmann auch der Sophist und der Parmenides aus der Gruppe der „Altersdialoge" weichen müßen, so bleibt von dieser nichts mehr übrig als der pseudo-platonische Philebos, die „redigirten" Gesetze, das Bruchstück Kritias und endlich der Timäos, der zwar in die letzte Zeit Platons zu setzen aber nicht als Altersdialog zu bezeichnen ist. Wenn aber in der Ordnung der platonischen Schriften irgend etwas feststeht, so ist es dieß, daß der Staatsmann sich zu den Büchern vom Staate verhält wie die Raupe zum Schmetterling. Die Umkehrung dieses Verhältnißes ist von allen Mißgriffen der neuesten Platonforschung der größte und zugleich — es sei rückhaltlos ausgesprochen — der unverzeihlichste, denn man muß sich jeder sachlichen Erwägung gewaltsam verschließen und mit blindem Glauben dem „Zauber" der Zifferncolonnen hingeben um dieses einleuchtende Verhältniß zu verkennen. Es darf darum erwartet werden daß die Gesundung der Platonforschung von diesem Punkte ihren Ausgang nemen wird.

V. Gesammtergebniß.

Wenn der Inhalt und die gegenseitigen Beziehungen der in diesem Bande betrachteten fünf Werke in den vorangehenden Er-

örterungen richtig erkannt worden sind, so folgen sie einander in derselben Ordnung wie sie hier besprochen wurden, nämlich: Kratylos, Parmenides, Theätetos, Sophist, Staatsmann. Im ersten Bande dieser Studien waren die hervorragendsten ethischen Werke (mit Ausname der Bücher vom Staate) untersucht worden und es hatte sich dabei folgende Anordnung ergeben: Lysis, Charmides, Euthydemos, Phädros, Menon, Laches, Protagoras, Gorgias, Gastmal, Phädon. Es erhebt sich nun die Frage, wie die beiden Reihen sich zu einander verhalten? Wenn im folgenden versucht wird diese Frage zu beantworten, so kann es sich dabei nicht mehr um Einzeluntersuchungen sondern nur um die Zusammenfaßung der gewonnenen Ergebniße handeln; für alles einzelne muß auf die vorhergehenden Untersuchungen verwiesen werden. Der Kürze halber werden in den folgenden Bemerkungen die im vorliegenden Bande betrachteten Gespräche als die dialektischen, die des ersten Bandes als die ethischen bezeichnet werden, wenngleich die beiden Bezeichnungen nicht genau zutreffen.

Vergleicht man nun die beiden Gesprächsreihen in ihrem Gesammtcharakter, so zeigt sich daß die dialektischen Gespräche weit enger unter einander zusammenhängen als die ethischen. Dieß ist schon aus äußeren Anzeichen ersichtlich. Die dialektischen Gespräche sind mit Ausname des Kratylos insgesammt durch besondere Verweisungen und Anknüpfungen mit einander in Verbindung gesetzt; in den ethischen Gesprächen dagegen — wenn man etwa von der am Schluße des Laches in Aussicht gestellten Berichtigung absehen will — sind solche gegenseitige Verklammerungen nicht zu finden. Dieses Verhältniß wird noch klarer, wenn man die Entwickelung des platonischen Denkens in beiden Reihen verfolgt.

Im Laufe der dialektischen Gespräche ist nur Eine Modification der platonischen Anschauungen zu erkennen, und selbst diese ist mehr scheinbar als wirklich. Sie vollzieht sich zwischen dem Kratylos und dem Parmenides, und betrifft die Stellung Platons zur heraklitischen Lehre. Platon schließt den Kratylos mit einer scharfen Zurückweisung dieser Lehre, doch ist schon bei Besprechung dieses Werkes (S. 63) bemerkt worden, daß damit nicht die Bewegung überhaupt sondern nur die Bewegung als

ausschließliches Princip des Alls zurückgewiesen ist. In diesem Sinne hat Platon an der Verwerfung der heraklitischen Lehre immer festgehalten, doch hat er in den weiteren Gesprächen dieser Reihe ausdrücklich ausgesprochen, daß neben dem Princip des Seins und Beharrens auch ein Princip des Werdens und der Bewegung anerkannt werden muß. Die bezeichnenden Belege hiefür sind: im Parmenides (p. 152 D) der Satz, daß alles werdende in jedem Augenblick dasjenige ist was es eben wird, im Theätet (p. 180 D) der Ausspruch, daß im Seienden sowol Ruhe wie Bewegung sei (*τὰ μὲν ἑστάναι, τὰ δὲ κινεῖσθαι τῶν ὄντων*), endlich im Sophisten die Definition des Seins als Kraft, womit die ausdrückliche Erklärung verbunden wird, daß das All als ruhend und bewegt zu setzen sei (p. 249 D). Der Staatsmann kommt für diese Frage nicht in Betracht.

Ganz anders verhält es sich mit den ethischen Gesprächen. In diesen hat Platon seine Anschauungen in Betreff einzelner Probleme wesentlich geändert, ja mitunter in ihr Gegenteil verkehrt. Dieß läßt sich an drei wichtigen Lehren besonders einleuchtend dartun: an der Lehre von der Lust, vom Eros und von der Unsterblichkeit. Nach dem Protagoras ist die Lust das Gute, und das vernünftige Handeln hat demnach darin zu bestehen daß man jederzeit den größten Überschuß an Lust über die Unlust zu erzielen sucht. In Gorgias wird ausfürlich nachgewiesen daß die Lust *nicht* das Gute ist, und daß man daher nicht nach Lust zu streben habe sondern nach der reinen von allem Übel unberürten Glückseligkeit. Im Phädon endlich wird die Lust geradezu für das *Böse* erklärt, weil sie den Menschen an die Erde feßelt und ihn dadurch seiner ewigen Bestimmung und Glückseligkeit entfremdet. — Ähnlich verhält es sich mit der Lehre vom Eros. Nach dem Phädros ist der Eros der mächtigste oder vielmehr der alleinige Factor der menschlichen Glückseligkeit, denn ihm allein ist es gegeben in der Menschenseele die Erinnerung an die im vorirdischen Dasein geschaute ewige Schönheit zu erwecken und sie dadurch aus der irdischen Verbannung in die himmlische Heimat zu erheben (s. den ersten Abschnitt des Phädros, bes. p. 251). Im Gastmal ist der Eros nur noch ein Mitarbeiter (*συνεργός* p. 212 B) an der menschlichen Glückseligkeit, die Hauptarbeit kommt der

Dialektik zu. Aus dem Phädon endlich ist der Eros völlig verschwunden, denn er ist wie alles was die Seele an den Leib feßelt geradezu ein Hinderniß der menschlichen Glückseligkeit geworden. — Während in diesen beiden Fragen die Entwickelung des platonischen Denkens in gerader Linie fortschreitet, hat sie in der Frage der Unsterblichkeit einen anderen Weg genommen. Nach dem Phädros und dem Menon ist die Seele als solche unsterblich, sie kann nicht vergehen weil sie nicht entstanden ist, Präexistenz und Unvergänglichkeit folgen mit gleicher Notwendigkeit aus ihrem Wesen. Eine ganz veränderte und höchst merkwürdige Gestalt zeigt die Unsterblichkeitslehre im Gastmal. Die Unsterblichkeit im Sinne des persönlichen Fortlebens nach dem Tode ist hier vollständig fallen gelaßen. An ihre Stelle ist die leibliche oder seelische Zeugung getreten, durch welche der Erzeuger Gebilde hervorbringt, die sein Leben kürzere oder längere Zeit überdauern; in der Fortdauer dieser Gebilde besteht die Unsterblichkeit, die demnach nicht der Seele als solcher zukommt sondern von ihr erst erworben werden muß und den verschiedenen Menschen in verschiedenem Grade zuteil wird. Damit ist, wie von selbst klar, auch die Präexistenz der Seele hinweggefallen. Von diesem völligen Umsturz der alten Unsterblichkeitslehre ist aber Platon nachher wieder zurückgekommen: im Phädon (und den Büchern vom Staate) hat er die erworbene Unsterblichkeit fallen gelaßen, er lehrt hier wie im Phädros und Menon die Unsterblichkeit der Seele im alten Sinne, in welchem sie auch die Präexistenz einschließt, und hat daher unter die Unsterblichkeitsbeweise des Phädon auch den schon im Menon enthaltenen Beweis aus der Wiedererinnerung an das vorirdische Dasein wieder aufgenommen.

Aus diesen Beispielen, die sich leicht vermehren ließen, ergiebt sich daß uns in den ethischen Gesprächen die Documente eines langen Entwickelungsganges vorliegen, der bis in die Anfänge Platons zurück und bis in sein spätestes Schaffen hinaufreicht, wogegen die dialektischen Gespräche und zwar vor allem die Hauptmasse derselben (Parmenides, Theätet, Sophist) als Ergebniß Einer Denkstufe zeitlich zusammengehören und einen besonderen Abschnitt in Platons schriftstellerischer Tätigkeit bilden.

Dieses Verhältniß tritt endlich in noch helleres Licht durch die von Platon in der Folge vorgenommene Modification seiner Seinslehre. Nach den dialektischen Gesprächen bilden Sein und Werden in ihrer gegenseitigen Durchdringung Ein allumfaßendes Reich der Realität, welches nicht nur das Sein und Werden sondern auch das Nichtsein als ein reales und gleichwertiges Element in sich schließt. In den Büchern vom Staate dagegen ist dieser weit vorgeschobene Standpunkt verlaßen. Sein und Werden sind hier strenge von einander gesondert; die volle Realität kommt nur dem Sein, dem Werden aber nur eine getrübte „mit Finsterniß gemischte" Realität zu; das Nichtsein endlich ist aus dem Reiche der Realität völlig verwiesen und würde am paßendsten das Nichts genannt (*μηδὲν ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιτο* p. 478 C). Durch diese Nebeneinanderstellung tritt die Einheitlichkeit der in den dialektischen Gesprächen vertretenen ontologischen Anschauungen auf das deutlichste hervor, zugleich aber ergiebt sich daraus, wie widersinnig es ist die Bücher vom Staate mit ihrer abweichenden Seinslehre zwischen die dialektischen Gespräche einschieben zu wollen.

Wenn das eben gesagte stichhältig ist, so bleibt um die richtige Anordnung der platonischen Werke wenigstens in der Hauptsache zu gewinnen, nur noch Eines zu tun: es ist der Punkt zu finden an welchem die dialektische Gruppe in die große Reihe der ethischen Werke einzufügen ist. Für die Lösung dieser Frage besitzen wir einen glücklichen und verläßlichen Anhaltspunkt in der polemischen Tendenz der dialektischen Gruppe. Diese Gruppe wird dadurch charakterisirt, daß Platon seine erkenntnißtheoretischen und ontologischen Erörterungen in enge Verbindung mit seinem Kampfe gegen die Sophistik bringt. Der Kratylos ist als eine Polemik gegen Prodikos erkannt worden, im Theätetos setzt sich Platon mit dem protagoreischen Maß-Satze auseinander, im Sophisten fürt er das Wesen der Sophistik auf seinen principiellen Grund zurück um auf diese Weise endgiltig deren Nichtigkeit darzutun. Durch diese polemische Tendenz stehen die dialektischen Gespräche in enger Beziehung zu den von gleicher Tendenz erfüllten Schriften der ethischen Reihe, also namentlich zum Protagoras und Gorgias. Sucht man nun das Verhältniß zwischen

diesen beiden Werken und der dialektischen Reihe zu bestimmen, so kann man nicht zweifeln daß die dialektischen Gespräche die späteren sind. Platon hat sein Lebenswerk mit dem Nachdenken über ethische Fragen begonnen, und der Protagoras und Gorgias entwickeln sich mit solcher Folgerichtigkeit aus den Anfängen seiner ethischen Reflexion und stehen zugleich, besonders der Protagoras, so vollständig auf sokratischem Boden, daß es unmöglich ist die dialektischen Gespräche jenen Werken voranzustellen. Zudem hat Platon mit dem Protagoras und Gorgias seine ethische Speculation zu einem vorläufigen Abschluß gebracht. Schon im Protagoras hatte er erkannt, daß das Streben des Menschen sich nicht auf den Erfolg des Augenblicks beschränken darf sondern auf einen Vorausblick in die Zukunft gegründet werden muß. Im Gorgias fürt er diesen Gedankengang zu Ende, indem er an Stelle der flüchtigen Lust die dauernde Glückseligkeit als das unverrückbare Ziel des menschlichen Strebens erklärt. Es würde aller vernünftigen Entwickelung widersprechen, wenn man annemen wollte daß Platon den Lauf dieser Denkarbeit durch ontologische Speculationen unterbrochen habe.

Wenn somit die dialektische Gruppe an den Gorgias anzuschließen ist, so fragt sich weiter, wie wir uns das Verhältniß dieser Gruppe zu den ferneren ethischen Werken Platons zu denken haben. Von der ethischen Reihe bleiben nach dem Gorgias noch übrig: das Gastmal, ferner das gewaltige Hauptwerk Platons: die Bücher vom Staate, endlich der Phädon.

Vor allem drängt sich hier die Bemerkung auf, daß die dialektische Reihe durch ihr Schlußgespräch selbst wieder in das ethische Schaffen Platons mündet. Der Staatsmann gehört nur äußerlich zur dialektischen Gruppe, dem Inhalte nach ist er vollständig den ethischen Werken beizuzälen. Dadurch hat Platon selbst klar ausgedrückt, daß er seine erkenntnißtheoretischen und ontologischen Forschungen als abgeschloßen ansieht und sein ethisches Hauptgeschäft wieder aufnimmt. Auch bedarf es kaum der Bemerkung, daß er damit zugleich das Gebiet bezeichnet welchem künftighin seine Haupttätigkeit gelten soll: der Staatsmann ist in jeder Richtung der Vorläufer seines großen Lebenswerkes, der Bücher vom Staate. In der Hauptsache ist also das Verhältniß

der dialektischen Reihe zur nachfolgenden Schaffensperiode Platons völlig klar.

Was die beiden anderen zuvor genannten Werke betrifft, so läßt sich zunächst in Betreff des „Gastmals" erkennen daß es der dialektischen Reihe sehr nahe steht. Es ist bei Besprechung dieses Werkes auseinandergesetzt worden, daß Platon sich hier mit voller Entschiedenheit auf den Boden des Erdenlebens stellt, daß er alle Ziele des menschlichen Strebens aus dem Jenseits in das Dießseits verlegt und dieses letztere als das Gebiet bezeichnet, auf welchem dem Verlangen nach Erkenntniß, nach Glückseligkeit, und was das bezeichnendste von allem ist, auch dem Verlangen nach Unsterblichkeit die Erfüllung werden soll. Diese Gedankenfolge, die man wol als den merkwürdigsten Abschnitt in der Entwickelung des platonischen Denkens bezeichnen darf, ist *nur* zu erklären aus dem in den dialektischen Gesprächen vertretenen Standpunkt, auf welchem Sein und Werden, Jenseits und Dießseits sich zu Einem allumfaßenden Reich der Realität zusammenschließen. Namentlich aber steht die im Gastmal versuchte Neugestaltung der Unsterblichkeitslehre in der engsten Verbindung mit der im Sophisten aufgestellten Definition des Seins als Kraft. Platon setzt im Gastmal auseinander, daß der Mensch auf den verschiedensten Wegen, durch Zeugung von Leibeskindern, durch Hervorbringung von Dichtwerken, durch staatsmännische Leistungen, durch kriegerische Heldentaten, sich ein fortdauerndes Andenken zu sichern und dadurch zur Glückseligkeit und Unsterblichkeit zu gelangen sucht. Mit anderen Worten: der Mensch überlebt seinen Tod so lange als die Wirkungen seines Lebens fortdauern, und er wird daher in demselben Maße unsterblich, in welchem er die Fortdauer dieser Wirkungen zu sichern vermag. Es liegt auf der Hand, daß dieß nichts anderes ist als die Anwendung der neuen Seinsdefinition auf das Menschenleben. Wenn das Sein die Kraft ist zu wirken und zu leiden, so ist der Mensch, solange er wirkt, ein seiender und lebender, und er ist ein ewig lebender, wenn seine Wirkungen ewige sind. Nun hat Platon die Lehre von der nicht angeborenen sondern erworbenen Unsterblichkeit später allerdings und zwar mit gutem Grunde fallen gelaßen. Er hat aber auch seine Seinslehre später in ent-

sprechendem Sinne modificirt: in den Büchern vom Staate ist das Jenseits vom Dießseits, das Sein vom Werden wieder strenge gesondert. Mit dieser späteren Auffaßung des Seins ist die Lehre von der erworbenen Unsterblichkeit nicht mehr vereinbar, und daher ist in den Büchern vom Staate an die Stelle der erworbenen Unsterblichkeit wieder die Unsterblichkeit im alten Sinne des Wortes getreten. Es geht daraus mit der größten Klarheit hervor, daß die Lehre von der erworbenen Unsterblichkeit derselben Denkstufe angehört wie die Seinslehre des „Sophisten", und daß somit aus der dialektischen Gesprächsreihe zunächst das Gastmal und in weiterer Folge die Bücher vom Staate hervorgegangen sind. Einen weiteren und letzten Schritt in der Entwickelung Platons bezeichnet der Phädon, in welchem wie in den Büchern vom Staate die alte Lehre von der Unsterblichkeit verkündigt und neu begründet, zugleich aber die Kluft zwischen dem Reiche des Seins und dem des Werdens oder der Erscheinung wesentlich vertieft wird.

Wenn man sich nach alledem die in diesen Studien vertretene Auffaßung der platonischen Schriften übersichtlich vergegenwärtigt, so erhält man folgendes Ergebniß. Die Schriften Platons, welche als der getreue Ausdruck seines Entwicklungsganges zu betrachten sind, können nach zwei Gesichtspunkten ins Auge gefaßt werden: nach ihrer allgemeinen Tendenz und nach den in den einzelnen Schriften behandelten besonderen Problemen. In der ersteren Hinsicht gliedert sich die schriftstellerische Tätigkeit Platons in zwei Abschnitte. Der erste Abschnitt ist der kritisch-polemische. Platon richtet hier seine Tätigkeit nach einigen kleineren Vorarbeiten ethischen Inhalts einerseits auf die nachdrückliche Bekämpfung der Sophistik in ihren verschiedenen Verzweigungen, andererseits auf die Auseinandersetzung mit fremden Lehren, insonderheit mit der heraklitischen und eleatischen Lehre. Seinen Höhepunkt erreicht dieser Abschnitt im „Sophisten", in welchem Platon seine Kritik fremder Lehren mit seiner Definition des Seins als Kraft zu wirken und zu leiden abschließt und zugleich seinen Kampf gegen die Sophistik zur principiellen Erledigung bringt. Nach Beendigung des „kritischen Geschäftes" widmet Platon den zweiten Abschnitt seiner Tätigkeit mit Bei-

seitelaßung aller Polemik der Darstellung seiner eigenen Ansichten. Das verbindende Glied zwischen beiden Abschnitten bildet der „Staatsmann", welcher sich äußerlich an den Sophisten anschließt, dem Inhalte nach aber schon ganz der positiven Darstellung angehört. Ihm folgen das Gastmal, die Bücher vom Staate, Phädon, Timäos, Kritias und — soweit sie als ein Werk Platons gelten können — die Gesetze.

Eine andere und noch wichtigere Einteilung, die aber mit der ersten in vollem Einklang steht, ergiebt sich, wenn man die Werke Platons nach ihren Gegenständen in Betracht zieht. Nach diesem Gesichtspunkt erhält man drei Abschnitte. Platons Denkarbeit war in oberster Reihe der Ethik gewidmet. Er eröffnet seine schriftstellerische Tätigkeit mit kleineren ethischen Werken, die auch schon hie und da das politische Gebiet streifen (Kriton), und auch sein Kampf gegen die Sophistik ist in dieser ersten Periode nur gegen die ethischen Lehren der Sophisten gerichtet. Platon fürt diese ethische Arbeit ununterbrochen fort bis zum Protagoras und Gorgias. Mit dem letzteren Werke ist ein vorläufiger Abschluß erreicht, indem Platon die unvergängliche Glückseligkeit anstatt der vergänglichen Lust als das Ziel des menschlichen Strebens erklärt, ein Standpunkt den er fortan unverändert festhält. Nach dem Gorgias beginnt ein zweiter Abschnitt, in welchem die Ethik vollständig zurücktritt und Platon sich ausschließlich mit erkenntniß-theoretischen und ontologischen Fragen beschäftigt. Den Anlaß zu dieser Wendung gab nicht nur die hohe Bedeutung dieser Probleme sondern gerade der Inhalt der sokratisch-platonischen Tugendlehre, deren oberster Satz lautet daß alle Tugend Erkenntniß ist. Ferner war auch der Kampf gegen die Sophistik insolange ein unvollständiger, als Platon nicht die erkenntnißtheoretischen und ontologischen Behauptungen dieser Geistesrichtung, die mit ihrem Verhalten in ethischen Fragen enge zusammenhiengen, in den Kreis seiner Erörterungen zog. In diesen zweiten Abschnitt der platonischen Tätigkeit gehören der Kratylos, Parmenides und die Theätetos-Trilogie, deren letztes Glied aber schon zum dritten Abschnitt überleitet. In diesem endlich nimmt Platon seine ethischen Untersuchungen wieder auf und krönt das Werk seines Lebens durch die großartige Concep-

tion des menschlichen Gemeinlebens, die er in den Büchern vom Staate niedergelegt hat. Es ist sofort klar daß die beiden ersten Abschnitte dieser Einteilung sich mit demjenigen decken, der in der vorigen Einteilung als der kritisch-polemische Abschnitt bezeichnet wurde.

Der Entwickelungsgang Platons ist demnach in seinen Grundzügen ein ebenso einfacher wie folgerichtiger, und läßt sich in wenige Worte zusammenfaßen. Platon, der einzig echte Jünger seines Meisters Sokrates, beginnt sein Werk mit der Untersuchung der Ethik des Einzellebens und fürt diese fort bis zu dem Satze, daß nur die echte Glückseligkeit als das Ziel eines vernünftigen Strebens gelten kann; er wendet sich hierauf zu denjenigen erkenntniß-theoretischen und ontologischen Fragen, welche mit seiner Tugendlehre sowie mit seiner Lebens- und Weltauffaßung innig zusammenhängen; er kehrt dann zu seinem ethischen Hauptgeschäft zurück und nimmt dieses auf einer höheren oder vielmehr höchsten Stufe wieder auf, indem er untersucht, auf welche Weise eine Verfaßung der menschlichen Gesellschaft zu erreichen ist, die mit dem höchsten Glück der Gesammtheit und durch dieses zugleich das höchste Glück des Einzelnen verwirklicht. Mit den Büchern vom Staate ist Platons Lebensarbeit in der Hauptsache beendet; sie sind das gewaltige Erbe das er der Nachwelt hinterlaßen, und das diese ungeachtet der vielen Bände die darüber geschrieben wurden, noch nicht zum kleinsten Teile nutzbar zu machen gewußt hat.

Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler, Wien,
I., Rotenturmstraße 13.

René Dèscarte's Meditationes de prima philosophia. Zum akademischen Gebrauche neu herausgegeben und eingeleitet von Dr. **C. Sigismund Barach**, Dozent der Philosophie an der k. k. Universität in Wien. Preis M. 1.60.

Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik. Von Dr. **Alexius Meinong**, a. o. Professor der Philosophie an der Universität in Graz. Preis M. 3.60.

Das Verhältnis der Philosophie zur empirischen Wissenschaft von der Natur. Beantwortung der von der philosophischen Gesellschaft in Berlin gestellten Preisfrage. Nebst einem Anhange: Widerlegung von **Cl. Baeumkers** immanenter Kritik des Gefühls als metaphysischen Prinzips. Von **F. Ritter von Feldegg.** Preis M. 1.24.

Über die Zukunft der Philosophie. Mit apologetisch-kritischer Berücksichtigung der Inaugurationsrede von **Adolf Exner** „Über politische Bildung" als Rektor der Wiener Universität. Von **Franz Brentano.** Preis M. 2.—.

Kants transscendentale Logik. Mit besonderer Berücksichtigung der Schopenhauer'schen Kritik der Kant'schen Philosophie. Von **Georg Albert.** Preis M. 4.—.

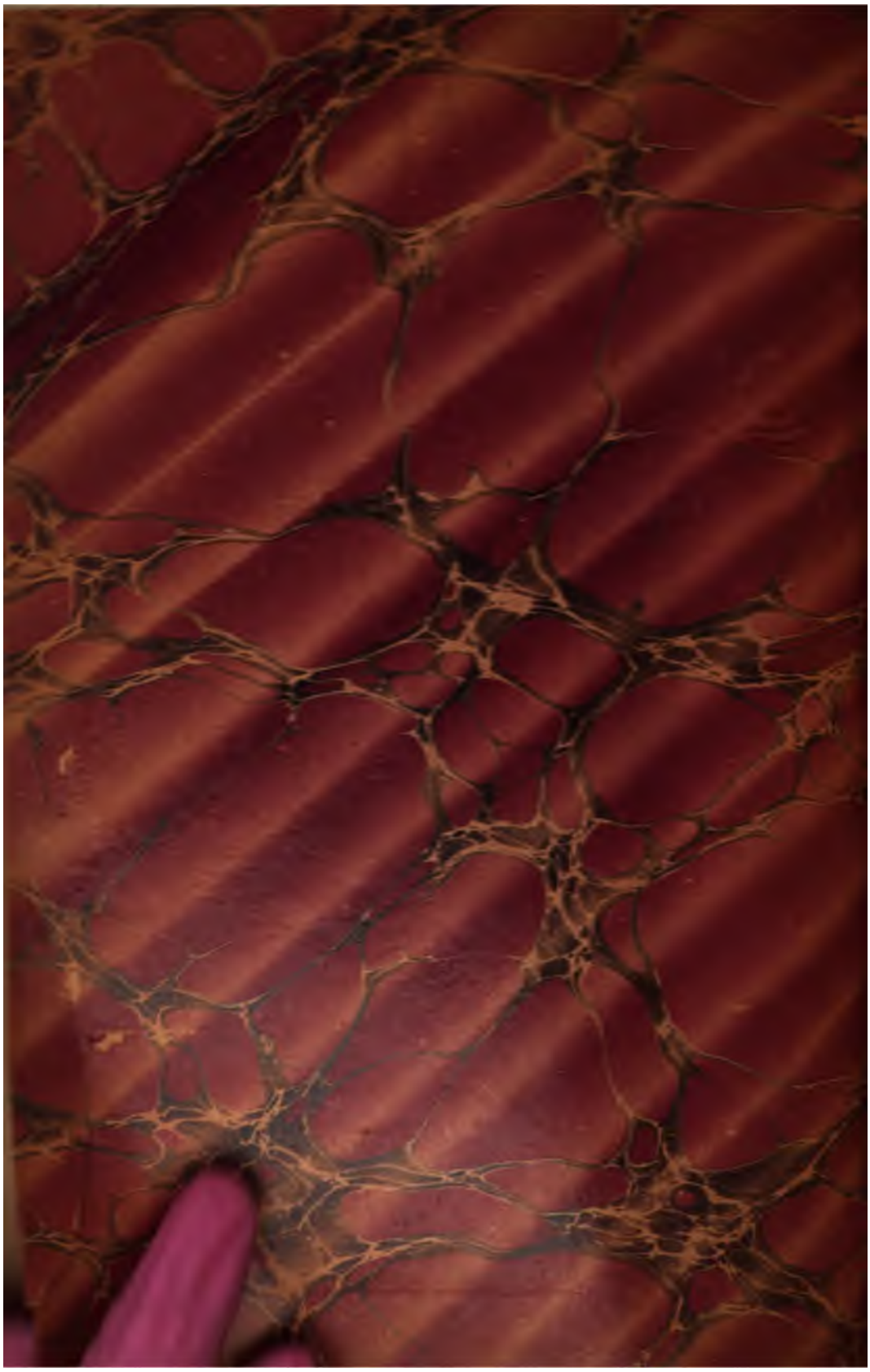
Versuch einer Darstellung der Empfindungen. Von **Walter Przibram.** Preis M. 1.40.

Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung von Dr. **Kasimir Twardowski.** Preis M. 2.40.

Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Von **F. Ritter von Feldegg.** Preis M. 5.—.

Von demselben Verfasser:

Grundlegung einer Kosmobiologie. Preis M. 3.—.



This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specifi time.

Please return promptly.

DUE APR 66 H

CANCELLED

AUG 70 H

CANCELLED

127-447

Gp 83.448.7
Platonstudien von Ferdinand Horn,
Widener Library 005324713
3 2044 085 154 243